Géza Róheim

Mondmythologie und Mondreligion

Eine psychoanalytische Studie

מספרי
ד"ר גד תדמור

Mondmythologie und Mondreligion

Eine psychoanalytische Studie

von

Géza Róheim

Budapest

Sonderabdruck aus „Imago, Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Natur- und Geisteswissenschaften“ (herausgegeben von Sigm. Freud), Bd. XIII (1927)

1927

Internationaler Psychoanalytischer Verlag

Leipzig / Wien / Zürich

Alle Rechte,
insbesondere die der Übersetzung, vorbehalten

*

Copyright 1927
by „Internationaler Psychoanalytischer Verlag,
Ges. m. b. H.“, Wien

INTERNATIONAL
PSYCHOANALYTIC
UNIVERSITY
DIE PSYCHOANALYTISCHE HOCHSCHULE IN BERLIN

Druck: Christoph Reisser's Söhne, Wien V

Inhaltsverzeichnis

I) Die Wasserträger im Monde

Die Varianten der Sage

Die folgende Sagengruppe diene zum Ausgangspunkt eines Versuches, in das Wesen der Mondmythologie einzudringen.

1) Irland. Nach irischem Volksglauben sitzen im Mond zwei Knaben, die auf einer Stange einen Eimer zwischen sich tragen.[1]

2) Westfalen. Man erblickt ein Kind mit einem Eimer im Mond.[2]

3) Mecklenburg. „En mäten het fohroten mit de knechts makt. Ens is se mit ehr tohop rut gahn un het den mand utgeiten wullt. Dat mäten hat'n emmer vull water nahmen; as se öwer to geiten will, is de mand dalfollen up dat mäten un de knechts un het se all verbrennt.“ Mitgeteilt aus Wismar.[3]

4) Deutsche Volkssage. Ein Dieb stahl zwei Wassereimer. Als er nach Hause wollte, kam ein Mann hinter ihm her und da der Dieb zu laufen begann, lief der Mann auch ebenso schnell hinter ihm. Der Dieb drehte sich um und sah, daß er in Wahrheit nur von seinem eigenen Schatten verfolgt wurde. Da fluchte er dem Mond, in dessen Licht er den Schatten warf, füllte einen Eimer mit Wasser und schüttete ihn zum Mond hinauf, — aber im selben Augenblick flog er mit beiden Eimern in den Mond, wo man ihn noch heute sieht.[4]

5) Rantum. Der Mann im Mond ist ein Riese, der zur Zeit der Flut gebückt steht, weil er dann Wasser schöpft und auf die Erde gießt und dadurch die Flut hervorbringt. Zur Zeit der Ebbe aber steht er aufrecht und ruht von seiner Arbeit aus, so daß sich das Wasser wieder verlaufen kann.[5]

---

1) H. Theen: Am Urquell. 1892. 9.

2) Vortrag von M. Bartels: Zeitschrift des Vereins für Volkskunde. 1897. 110. (Ohne Quellenangabe.)

3) R. Wossidlo: Das Naturleben im Munde des Mecklenburger Volkes. Zeitschrift des Vereins für Volkskunde. 1895. V. 429.

4) W. Wägner: Unsere Vorzeit I. Germanische Göttersagen. (In achter Auflage neu bearbeitet von G. H.) 1907. 392, 393. (Ohne Quellenangabe.)

5) Am Urquell. 1892. 290. K. Müllenhoff: Sagen, Märchen und Lieder der Herzogtümer Schleswig, Holstein und Lauenburg. 1845. 360.

6) Die jüngere Edda. Mani leitet den Gang des Mondes und herrscht über Neulicht und Vollicht. Er nahm zwei Kinder von der Erde, Bil und Hiuki genannt, da sie von dem Brunnen Byrgir kamen und den Eimer auf den Achseln trugen; der heißt Sägr und die Eimerstange Simul. Widsinnr heißt ihr Vater; diese Kinder gehen hinter dem Monde her, wie man noch von der Erde aus sehen kann.[1]

7) Jämteland. Schweden. Im Monde sieht man zwei Greise mit einem Eimer voll Wasser; sie wollten den Mond auslöschen, wurden aber dort festgehalten und müssen nun dort beschämt für die Ewigkeit sitzen bleiben.[2]

8) Södraswerge. Schweden. Noch heute glaubt das schwedische Landvolk im Monde zwei Menschen, die einen großen Eimer auf einer Stange zusammen tragen, zu erblicken.[3]

9) Gestriktland. Schweden. Im Monde sind zwei Greise mit einer Teerkanne. Sie gingen nämlich auf den Mond, um ihn zu teeren, damit er sie nicht verraten möge, wenn sie ausgingen zu stehlen. Sie wurden aber dort festgehalten und sitzen nun dort bis an den letzten Tag.[4]

10) Pite-Lapmark. Kirchspiel Arjepluog: Ein Mann und eine Frau wollten des Nachts stehlen gehen, doch schien ihnen der Mond zu hell. Sie wollten daher den Mond mit Teer verdunkeln und nahmen eine Teerkanne, welche bis an den Rand gefüllt war. Da wurde der Mond sehr böse, daß man ihn einteeren wolle und nahm die beiden mit der Teerkanne hinauf, wo sie noch heute, vor der ganzen Welt an den Pranger gestellt, sitzen.[5]

11) Oesel. Estnisch. Der Mond schien den Dieben bei ihrem nächtlichen Geschäfte zu hell. Um ihn unschädlich zu machen, stiegen sie mit einer Teerbütte auf eine Leiter; der Mond stand nämlich gerade recht niedrig. Als sie eben hinaufgingen, ihn zu beteeren, überraschte sie Gott und strafte sie dadurch, daß er sie für immer im Monde stehen ließ mit der Teerbütte. Daher sind im Monde noch heute schwarze Flecken zu sehen. (Erzählt auf Oesel. Dagden, Mon, Wiek.)[6]

12) Zweite estnische Variante. Sonntag abends ging eine Frau aus, um Wasser zu holen. Sie sagte zum Mond: „Was stehst du dort und guckst mich an, du solltest mir lieber beim Wassertragen helfen. Ich muß arbeiten und du faulenzt dort oben!" Der Mond kam erzürnt, packte die Frau und nahm sie zu sich hinauf. Da steht sie noch jetzt mit beiden Eimern zur

1) K. Simrock: Die Edda. 1896. 255. Glyfaginning 11.

2) Am Urquell. 1893. 35. (Nach Cavallius: Wärend och Wirdarne.)

3) J. Grimm: Deutsche Mythologie. II. 1877. 598. R. Hassencamp: Die Mondflecken in Sage und Mythologie. Globus 1873. XXIII. 108.

4) Urquell. 1893. 35.

5) I. Halász: Svéd-Lapp Nyelv. V. Népköltési Gyüjtemény. 1893. 3. (Sprache der Schwedischen Lappen. Volksdichtungen.)

6) A. B. Holzmayer: Osiliana. Verhandlungen der gelehrten estnischen Gesellschaft zu Dorpat. 1873. VII. 46. Vgl. F. I. Wiedemann: Aus dem inneren und äußeren Leben der Esten. 1876. 458. Mit etwas künstlichem Aufputz wird die Sage wiederholt von H. Jannsen: Märchen und Sagen des Estnischen Volkes. 1888. 19. 174.

Warnung, daß man am Ruhetage nicht arbeiten darf. Der Mond aber hat keine Ruhe, er muß die Welt durchwandern und überall leuchten.[1]

13) Votjaken. Eine böse Stiefmutter schickt ein Mädchen in den Tagen zwischen Weihnachten und dem Heiligen-Drei-Königs-Tag um Wasser. Das Mädchen weinte bittere Tränen und wollte sich vor ihrer Verfolgerin in den Tod flüchten. Sie sprang auf den gefrorenen See, um zu ertrinken, doch umsonst, das Wasser wollte sie nicht beherbergen. In ihrem Jammer flehte sie: „Oh, du mein leuchtend weißer Mond, du siehst meine Leiden; nicht einmal das Wasser will etwas von mir wissen.“ „Ich sehe es“, sagte der Mond und hob das Mädchen mit der Eimerstange geräuschlos zu sich empor, wo man sie seitdem bei schönem Wetter sehen kann.[2]

14) Tschuwaschen. Eine böse Schwiegermutter zankte fortwährend mit einer jungen Frau, bis Gott sie aus Mitleid in den Mond versetzte. Manchenorts weiß man nur so viel zu berichten: „Im Mond steht eine junge Frau mit Wasser“ oder „im Mond trägt eine Russin mit einer gekerbten Eimerstange Wasser“.[3]

15) Kasantataren. Dreimal oder einmal im Jahre öffnen sich die Pforten des Himmels für eine Sekunde und in dieser Sekunde werden alle Wünsche von Allah erfüllt.[4] Es war einmal ein Mädchen, das ging mit der Eimerstange auf den Schultern, um Wasser zu schöpfen. Sie blickte auf die leuchtende Mondscheibe und dachte, wie schön wäre es, dort oben zu sein. Dies war aber gerade die wunscherfüllende Sekunde und Allah versetzte das Mädchen mit der Wassereimerstange in den Mond, wo sie seither zu sehen ist.[5]

16) Jakuten. Der Häuptling hatte ein Waisenmädchen zu sich genommen, das aber von seiner bösen Frau sehr gequält wurde. In einer Mondnacht, als der Frost den Hauch des Mundes zu Eis verwandelte, ging das Mädchen zum benachbarten See, Wasser zu holen. An der Wuhne zerschlug sie die Eisdecke, füllte ihre Borkeimer und machte sich auf den Heimweg. Wie sie an einem

---

1) H. Jannsen: Märchen und Sagen des Estnischen Volkes. 1888. Nr. 26. S. 175. H. Kirby: The Hero of Esthonia. II. 1895. 37.

2) B. Munkácsi: Votják népköltészeti hagyományok. 1887. 37. Übersetzt bei Wlislocki: Kosmogonische Sagen der Wotjaken. Globus LXIV. 1893. 65.

3) J. Mészáros: A Csuvas Ősvallás Emlékei. 1909. 82. (Urreligion der Tschuwaschen.)

4) Zu den sich öffnenden Pforten des Himmels siehe J. J. m. de Groot: Les Fêtes annuellement célébrées à Emoui. 1886. I. Musée Guimet XI. 389. — H. Pröhle: Unterharzische Sagen. 1856. 88—91. — J. Marmula: Árvamegye lengyelajku lakosainak néprajzi leírása. (Ethnographische Beschreibung der polnischen Einwohner von Árva [Nordungarn].) Ethn. XI. 454. — A. Zubek: A máramarosmegyei „Nagy-Ág“ völgy ruthén néphiedelméből. (Aus dem ruthenischen Volksglauben.) Ethn. VI. 1895. 437. — G. Versényi: Erdélyi népmondák. (Volkssagen aus Siebenbürgen.) Ethn. XII. 319. — Über die wunscherfüllende Minute H. von Wlislocki: Volksglaube und religiöser Brauch der Magyaren. 1893. 49. — J. W. Wolf: Beiträge zur deutschen Mythologie. 1852. I. 237.

5) Mészáros, *loc. cit.* 83.

Gebüsch vorübergeht, verwickelt sich ihr Fuß in einen langen Weidenzweig, die Eimer fallen hin und das Wasser läuft heraus. Die Wuhne ist inzwischen wieder zugefroren und ohne das Wasser traut sie sich nicht nach Hause zu gehen. Sie wendet sich an den Mond: „Errette mich, weißer Mond, vor der Qual, die ich auf Erden erdulden muß" usw. Der Mond fiel ihr sogleich zu Füßen, doch auch die Sonne wollte sich um das Mädchen bewerben. Es entspinnt sich zwischen den beiden ein Kampf, aber der besiegte Mond beruft sich auf seine Rechte als Nachtgestirn und darauf, daß die Sonne das Mädchen doch versengen würde. Die Sonne sieht dies ein und gibt nach. Der Mond nimmt das Mädchen zu sich und zugleich auch den Weidenzweig, den sie in der Angst erfaßt hatte, als der Kampf der Brüder entbrannt war. So, das Schulterjoch mit den Eimern auf der Achsel, ist das Mädchen noch jetzt in hellen Nächten auf dem Mond zu sehen.[1]

17) Zweite jakutische Variante ohne wesentlich abweichende Züge: Auch jetzt kann man in stiller Nacht im Monde das Mädchen erblicken, wie es mit dem Eimerjoch auf der Achsel sich am Weidenzweig festhält. Die arme, auf Erden bedrückte Magd ward der Unsterblichkeit wert befunden und wird leben, solange Mond und Himmel bestehen. Doch zu Zeiten stirbt sie für eine Weile, dann wird der Mond, der sich innig an seine Gefährtin angeschlossen hat, schwarz vor Kummer und die Menschen sagen: „Es ist Mondfinsternis." Bald wird aber das schöne Mädchen wieder lebendig und das Antlitz des Mondes erstrahlt von neuem in Wonne.[2]

18) Dritte Jakutenvariante. „In einer kalten Winternacht wurde einst ein Waisenmädchen nach Wasser ausgesandt. Sie stand unter einer Weide und weinte. Da erbarmte sich ihrer der Mond und nahm sie zu sich hinauf mit der Weide, den Eimern und dem Tragholz. Man kann sie noch heute dort sehen."[3]

19) Den jakutischen steht die burjätische Fassung am nächsten. Sonne und Mond haben einen gemeinschaftlichen „Besitzer" *(eshin)* oder eigentlich eine Besitzerin. Die Stiefmutter fluchte einmal ihren beiden Töchtern: „Wenn euch doch die Sonne oder der Mond holte!" Wie die Mädchen um Wasser gehen, wollten Sonne und Mond die beiden greifen. Das eine Mädchen klammerte sich an einen Busch, die Sonne aber packte das Mädchen und ein Teil des Busches riß ab. Die Sonne lieferte das Mädchen dem Monde, der sehr darum bat, aus, und seit jener Zeit sieht man im Monde das Bild eines Mädchens, welches mit einer Hand einen Busch erfaßt. Die Burjäten glauben in der Mondfläche das eine Mädchen, die Herrin des Mondes zu sehen und zeichnen ihr Bild auf die Kisten der Schamanen.[4]

---

1) A. C. Winter: Die Mondmythe der Jakuten. Globus. LXXXIV. 383. — W. Owtshinikow: Materialien zur Ethnographie der Jakuten. (Iz materialov po ethnografii jakutov.) Etnografičeskoje Obozrjenie 1897. III.

2) A. C. Winter, *ibid.*

3) Petri: Neueres über die Jakuten. Petermanns Mitteilungen. 1887. 102. (Nach Pripusow: Materialien zum Studium des Schamanismus. 62.)

4) Globus. 1887. LII. 252. Das Schamanentum unter den Burjäten. (Nach Agapitow und Changalow.)

20) In einer anderen burjätischen Fassung fehlt die Stiefmutter, dafür verwünscht hier die leibliche Mutter das Mädchen, da dieses beim Wasserschöpfen lange ausbleibt, in Sonne und Mond. Die Sonne überläßt sie wie *16*, *17* und *19* dem Mond. Das Mädchen hatte im Schrecken, als sie die beiden Himmelskörper auf sich losrücken sah, nach den Zweigen eines Busches gegriffen, und als der Mond sie mit sich in die Höhe hob, brach das Blätterbüschel ab, das sie noch jetzt in der Hand hält, während sie in dem andern Arm den Wasserkrug trägt, wie sie im Mond zu sehen ist.[1]

21) Zwischen den asiatischen und amerikanischen Fassungen findet sich eine Brücke in folgender Erzählung der Ainu.[2] Ein Bursche wollte den Eltern nicht gehorchen und besonders war ihm das Wasserschöpfen lästig; die Götter wurden ihm gram und versetzten den Burschen in den Mond, damit die ganze Welt sehe, wie es denen geht, die den Eltern nicht folgen. Wie man ihm nämlich auftrug, Wasser zu holen, ging er durch die Türe und schlug den Türpfosten: „Wohl dir, du brauchst kein Wasser zu holen!" Dasselbe sagt er einem kleinen Fisch; wie er aber den Lachs begrüßt, packt ihn dieser und versetzt ihn, zur Strafe für seine Faulheit, in den Mond.[3]

22) Thlinkit: Man soll sich nicht respektlos über den Mond äußern, da es zwei Mädchen so schlecht ergangen ist. Sie gingen gerade Wasser holen, da sagte die eine: *„The moon looks just like my grandmothers labret."* Sofort fuhren beide empor in den Mond, und die das gesagt hatte, wurde in Stücke zerschmettert. Die andere kann man mit dem Wassereimer noch immer im Mond erblicken. Danach gaben die Leute Feste zu Ehren dieser Mädchen im Monde.[4]

23) Folgende Variante unseres Stoffes ist mir leider nur aus zweiter Hand zugänglich; möglicherweise verzeichnet die eigentliche Quelle den betreffenden Stamm. Harley sagt bloß: *„the native tribes of British Columbia"*. *„Ancestral village of a tribe of Indians."* „Ein Kind, welches der Häuptlingsklasse angehörte, wachte bei Nacht auf und weinte vor Durst. Umsonst schrie das Kind um Wasser, die Mutter achtete nicht darauf. Da erbarmte sich der Mond des Kindes und stieg vom Himmel herab, um dem Kleinen Wasser zu reichen. Das Kind packte den Topf und trank ihn aus, aber nicht genug damit, es folgte seinem Wohltäter auch hinauf in sein himmlisches Reich. Im Monde kann man

---

1) Ad. Bastian: Geographische und ethnographische Bilder. 1873. Ein Besuch bei burjätischen Schamanen. 396. Siehe auch O. Peschel: Über den Mann im Monde. Abhandlungen zur Erd- und Völkerkunde. II. 1878. 329. (Ausland. 1866. 535.)

2) Hier sollte auch eine tungusische Variante eingeschaltet werden, die ich irgendwo aus einer russischen Quelle exzerpiert hatte; doch kann ich die nun schon fünfzehn Jahre oder mehr zurückliegende Aufzeichnung nicht finden.

3) John. Batchelor: The Ainu and their Folklore. 1901. 67, 68.

4) J. R. Swanton: Social Condition, Reliefs and Liquistic Relationship of the Thlingit Indians. XXVI. Report Bureau Am. Ethn. 1904/05. 453. Dasselbe bei Krause, „Die Flecken auf dem Monde sollen zwei Kinder bedeuten, welche der Mond einst: als sie beim Wasserholen über ihn spotteten, ergriffen und zu sich genommen hat." A. Krause: Die Thlinkitindianer. 1885. 270, 271.

dieses Kind noch immer mit dem runden Körbchen, welches es beim Schlafengehen in der Hand hielt, erblicken."[1]

24) Kwakiutl. Eine Frau und deren Tochter lebten zusammen in Tlamnos; die Tochter war sehr schön und darum beschloß der Mondmann, sie zu rauben. Er stieg vom Himmel herab und bat die Mutter um Wasser. Sie schickte ihre Tochter zum Brunnen, aber kaum hatte diese den Fuß vor die Türe gesetzt, so ergriff sie der Mondmann und nahm sie mit in den Himmel hinauf. Die Mutter war traurig und zog nach Nauete. Nun wiederholt sich trotz der Mahnung der Mutter der Mädchenraub (Wasserverlangen) des Mondmannes. Das Mädchen mit dem Eimer kann man noch heute im Monde sehen.[2]

25) Shuswap. Der Mond war ein wunderschöner Mann; seine Frau hieß Wálá und sie hatten viele Kinder (die Sterne). Beim Wandern ging der Mond voraus, um das Haus zu richten, Wálá folgte mit einem riesigen Eimer aus Birkenrinde auf dem Rücken und einer Schneeschaufel aus demselben Material in der Hand. *„She used the shovel for filling her buckets with snow to melt for melted water was the only water they could get in the winter time"* (Motiv: „Wasserschöpfen", Einfluß der Umgebung). Eines Tages fragte die Frau den Mond: „Wo werden wir morgen unser Lager aufschlagen?" Sie wiederholte die Frage mehrmals, der Mond wurde ärgerlich, worauf sie ihm (beim Wort nehmend) ins Gesicht sprang. Dort sitzt sie noch heute mit dem Eimer aus Birkenrinde und der Schneeschaufel.[3]

26) Zweite Shuswapfassung. Der Mond hatte zwei Frauen, Wā'ela und Tsitā'eka. Die zweite blieb kinderlos und sie liebte er mehr als Wā'ela. Nun fragt ihn Wā'ela: „Wohin soll ich denn mit meinen Kindern gehen?" Er war zornig und rief: „Setze dich auf meine Augen!" Da sprang sie auf seine Augen und dort sehen wir sie noch heute im Monde sitzen. Dort sieht man auch deutlich den Mann, seine Beine und das Bündel, das er auf dem Rücken trägt.[4] Aus der Vergleichung mit *25* und *27* („Setze dich auf meine Augen") ergibt sich die Zugehörigkeit zu unserer Gruppe, obwohl das „Wassertragen" fehlt.

27) Thompson-River-Indianer. Einst war der Mond ein schöner Indianer von bleicher Gesichtsfarbe. Der Hase (oder die Kröte) war seine jüngere Schwester. Die Pleiaden waren bei ihm zu Gast und er sandte seine Schwester, Wasser zu holen. Nach einiger Zeit kam sie zurück mit einem Eimer voll Wasser in beiden Händen. Sie beklagte sich, die Hütte sei voll, es sei kein Platz für sie. „Dann setz' dich auf mein Gesicht!" sagt ihr Bruder, der Mond. Im Antlitz des

1) The Church Missionary Intelligencer. 1865. April. 8. 116. T. Harley: Moon Lore. 1885. 36.

2) F. Boas: Indianische Sagen von der Nordpazifischen Küste Amerikas. 1895. 191. (Auch Globus LIV. 14.)

3) J. Teit: The Shuswap. Jesup North Pacific Expedition. Vol. II. Part. VII. 653.

4) F. Boas: Indianische Sagen. 15. — Zu dem Bündel, gewöhnlich ein Bündel Holz, das der Mondmann auf dem Rücken trägt, vergleiche O. Dähnhardt: Natursagen. I. 1907. 254. W. Roscher: Über Selene und Verwandtes. 1890. S. 183. Anm. 34 und weiter unten über den Holzdieb.

Mondes ist die Frau mit dem Wassereimer noch immer sichtbar und da sie damals seine Gäste waren, bilden die Pleiaden noch immer eine Gruppe am Himmel.[1]

28) Awikyenoq. Ein junges Mädchen wartete ihren Bruder, während die Mutter ausgegangen war, Olachen zu fangen. Da der Knabe unaufhörlich schrie, schlug sie ihn in ihren Mantel ein und gab ihm dann einen kleinen Eimer zum Spielen. Sie drohte ihm, der Mond werde ihn holen, wenn er nicht still sein wollte. Der Mond hört sie und nimmt den Jungen mit sich hinauf. Noch heute kann man den Knaben mit dem Eimer in der Hand im Monde sehen.[2]

29) Haidah. Koong, der Mond zog einmal mit seinen Strahlen einen Mann zu sich samt seinem Wassereimer und einem Solalstrauch *(Gaultheria shallon)*, an dem er sich festhalten wollte, empor. Den Mann, genannt Eethlinga, kann man nun oben bei klarem Wetter im Vollmond sehen, und wenn er seinen Wassereimer umkehrt, regnet es.[3] — Frobenius gibt auch die Abbildung eines Menschen mit Vogelkopf und Wassereimer.[4] Siehe auch Swanton (*loc. cit.* unten), Plate XXI, Fig. 5. *„The woman who was pulled up to the moon for insulting it. She carried the pail of water she was getting at the time she was carried off and the salal-bushes she grasped in trying to save herself“*, S. 142.

30) Zweite Haidah-Fassung. Eine Frau pflegte mit dem Finger als Zeichen der Verachtung auf einen gewissen Stern hinzudeuten. Zur Strafe wurde sie in den Himmel emporgeholt und in das Rauchloch eines Hauses gehängt. Ihre Brüder retteten sie, indem sie ein Bild von ihr verfertigten und dies an ihre Stelle hängten. Nach einiger Zeit zeigte sie jedoch auf den Mond und wurde dorthin gebracht mit dem Wassereimer, den sie gerade trug, und dem Salal-Bush, an dem sie sich halten wollte.[5]

---

1) J. Teit: Traditions of the Thompson River Indians of British Columbia. 1898. 91, 92. (Memoirs of the American Folklore Society. VI.)

2) Boas: Indianische Sagen. 217.

3) Sonst erscheint der Mond als eine Schale, je nach dem Stand der Sichel zu Neumond behält der Mond den Regen oder gießt ihn aus, vgl. Janko: Torda, Aranyosszék, Toroczkó magyar népe (Das ungarische Volk von Torda, Aranyosszék und Toroczkó). 1893. 236. Abeking: Stern- und Wetterkunde des portugiesischen Volkes. Zeitschrift des Vereins für Volkskunde. 1904. 224. Roscher: Selene und Verwandtes. 1890. 184. (Politis) Vergilius Georgicon. I. 427. Mészáros: Mündliche Mitteilung über die Kasantataren im Jahre 1909. Kálmány: A hold nyelvhagyományainkban (Der Mond in unseren Überlieferungen). 1887. 4. Ad. Bastian: Die deutsche Expedition an der Loangoküste 1874. II. 17. Vgl. T. Harley: Moon Lore 1885. 187. M. Trevelyan: Folk-Lore and Folk-Stories of Wales. 1909. 40.

4) L. Frobenius: Aus den Flegeljahren der Menschheit. 1901. 277. A. P. Niblack: The Coast Indians of Southern Alaska and Northern British Columbia. 1890. 323. Siehe die Abbildung Nr. 282.

5) J. R. Swanton: Contributions to the Ethnology of the Haidah. Jesup North Pacific Expedition. V. 1905. 217, 218. Mit dem Finger auf den Mond zu zeigen, gilt

31) Pelau-Inseln. (Zugehörigkeit zum Hauptthema unsicher.) Ein Mann geht bei Mondschein fischen. (Ersatz für „Wasserholen", vgl. unten bei Rona.) Die Frau hält ihr Kind am Arm und sagt zum Monde: „Komm, nimm dein Kind!" Der Mond steigt nun herunter vom Himmel und fordert das Kind; die Frau erschrickt und bittet den Mond zu warten, bis ihr Mann nach Hause kommt. Alle drei sind im Monde zu sehen.[1]

32) Maori. Rona fiel in einen Brunnen, hielt sich aber an einem Baume fest. So sieht man ihn noch heute im Mond.[2]

33) Die Maori sagen: „Denke, wie es Rona ging, weil sie dem Mond fluchte." Rona wollte im Mondschein Wasser holen, der Mond indes trat hinter eine Wolke, so daß sie strauchelte. „Verfluchter Mond," rief sie, „kannst du nicht scheinen?" Darüber wurde der Mond böse, stieg vom Himmel und verfolgte sie. Rasch erstieg sie einen Baum, welcher am Strome wuchs; doch der Mond grub ihn aus und nahm ihn samt der darauf sitzenden Rona mit sich zum Himmel empor. Noch heute kann man sie im Mond auf dem Baume sitzen sehen.[3]

34) Maori. In uralter Zeit, als der Mond den Menschen noch kein Licht gab, ging ein Neuseeländer namens Rona einmal bei Nacht aus, um Wasser aus einem Teiche zu holen und als er tappelnd den Weg suchte, fiel er und wurde lahm, so daß er nicht nach Hause gehen konnte. Als er so ächzend dalag, fühlte er, wie der Mond plötzlich über ihn kam. Er versuchte sich an einen Baum anzuklammern, doch vergebens. Der Baum wurde mit den Wurzeln ausgerissen und ist noch heute mit dem an ihm hängenden Rona im Mond zu sehen.[4]

35) Ein Häuptling namens Rona wurde bei Nacht sehr durstig, und da seine Frau gerade nicht zu Hause war, mußte er sich selbst Wasser holen; noch dazu versteckte sich der Mond hinter den Wolken, so daß er stolperte. Gekränkt und wütend sprach er: „Wann wird der Mond sein gekochtes Haupt hervorstecken?" Um diese Beleidigung zu rächen, kam der Mond herab. Rona samt Wassertopf nahm er mit sich und das ist die Art, wie sie sich die Mondflecken erklären.[5]

36 a) Maori. Rarawa-Variante. Wie oben. Rona ist eine Frau; sie braucht Wasser, um den Ofen zu heizen, da sie das Essen für ihre Familie kochen muß. Stolpern. „*Rona (‚tied or strangled'*, Bedeutung des Namens).

als Beleidigung für ihn; er beißt dem Frechen den Finger ab. (Griechenland, Deutschland, China, Odschibwä.) W. H. R. Roscher: Selene und Verwandtes. 1890. 186.

1) Bastian: Allerlei aus Volks- und Menschenkunde, 1888. 58. Die Religion der Pelauer.

2) Domeny de Rienzi: Ozeanien. 1839. III. 172.

3) Waitz-Gerland: Anthropologie der Naturvölker. VI. 1872. 89, 90. Das Sprichwort laut G. Grey: *Ko Nga Whakapepeha me Nga Whakaahuareka a Nga Tipuna o Aotea-Roa.* Proverbial and popular sayings of the Ancestors of the New Zealand Race. 1857. 50. Die Sage aus Davis: Maori Mementos. Auckland. 1855. 165.

4) Y. Y. Nicholas: Reise nach Neuseeland. 1819. 39,

5) R. Taylor: Te ika a Maui or New Zealand ad its inhabitants. 1855. 95. Vgl. auch I. S. Polack: Manners and Custom of the New-Zealanders. 1840. 244, 245.

The calabash and a ngaiō tree (Myoporum laetum) which she held for protection and the rocks near to which the tree was growing“ sind alle bei Vollmond sichtbar.[1]

36 b) Nga-ti-hau-Variante. Einer unserer Ahnen, genannt Rona, war sehr durstig, konnte aber seinen Durst nicht befriedigen, da die kleinen Bäche der Umgebung ausgetrocknet waren. Er mußte also weitergehen, um Wasser zu holen und wollte warten, bis der Mond aufgeht und den Weg beleuchtet. In seiner Ungeduld fing er an zu fluchen und sagte: *„When will the cooked-headed moon shine?* Um die Beleidigung zu rächen, zog ihn der Mond *„with his tahas or ipus (calabashas) and a ngaio tree he had taken hold of*“ empor.[2]

37) Andere Fassung, Nga-i-tahu. Rona ist der Herr der Sonne und des Mondes. Rona ißt den Mond und der Mond ißt Rona, doch da beide in dem allmonatlich wiederkehrenden Kampf erschöpft werden, baden sie im „lebenden Wasser des Tane“ *(Wai ora Tane)* und verjüngen sich darin. Rona teilt sich in der Herrschaft des Mondes mit Tu-raki *(Garb of Heaven)*.[3]

38) Rona, ein fauler Mann, zankt sich mit seiner Frau Hine-horo-matai *(„the daughter who swallows all she obtains without asking“)* und sucht sie zu prügeln. Vom Himmel wurde der Gott Hoka *(„Screen“)* zur Frau gesandt, um ihr Haus zu zertrümmern. Einen Tag später fuhr sie mit ihren Kindern im Boot und Rona rief sie in betrügerischer Art, um sie zu prügeln. Der Gott Hoka kommt herab und prügelt Rona. Zu Hause werden aber ihre Kinder sehr durstig. *„She went with her two calabashes to get water for them but as the water dried up as she advanced she went on even close to the moon at which she threw one of the calabashes*“ (dort sichtbar). Sie flüchtet vor ihrem Manne in die Sonne, dann in den Mond und wieder zurück nach Hause. Dort zündet sie ihre Hütte an und verbrennt selbst in den Flammen. Rona sucht Frau und Kinder vergebens und bleibt seitdem im Monde.[4]

39) Nga-i-tahu-Variante: Rona geht auf die See, seine Frau hintergeht ihn mit Hoka. *„Who comes so vehemently as to destroy fence and house*“, fragt er. Sie antwortet: Der Wind. Er ertappt Hoka, schneidet ihm ein Stück Fleisch ab und tischt es seiner Frau auf. Nun schickt er sie um Wasser, welches aber vor ihr und ihren beiden Kindern zurückweicht. Sie setzt die beiden Kinder aufs Wasser, Rona findet sie und nimmt sie zu sich in sein Boot, alle kommen aber durch Feuer um, außer Rona. *„He determined to go to the sun; not being able, to get near it he joined himself to the moon and began at once to eat the moon and this he continued to until the moon was all consumed.*“[5]

40 a) Nga-Puhi-Variante: Rona eine Frau. Name bedeutet *„confine with cords*“. Mondscheinnacht. Geht, um ihren Kindern Essen zu holen.

1) John. White: The Ancient History of the Maori, his Mythology and Traditions. 1887. II. 20.

2) White, *ibid.* II. 21.

3) White, *loc. cit.*

4) White, II. 22.

5) White, *loc. cit.* II. 23—26.

Stolpern, Fluch. („Mond mit gekochtem Haupt) wie *33, 35*. Im Monde sichtbar *„with ngaio-tree and gourd"*.[1]

40b) Maori, ohne nähere Angabe. Rona geht mit mehreren Eimern Wasser schöpfen und verflucht den Mond, der ihr den Weg nicht beleuchten will. (Dies war der Ursprung des Fluchens.) Als Strafe ihrer Sünde wird sie vom Monde emporgezogen, wo sie mit einer ganzen Anzahl von Wassereimern zu sehen ist. Man sagt auch, Rona und ihre Schwester Tangaroa-a-roto seien die Frauen des Mondes.[2]

Die Sage und ihre Wanderungswege

Zunächst handelt es sich natürlich darum, das Verhältnis der einzelnen Varianten zueinander, namentlich auf die überall wiederkehrende Grundfrage der Ethnologie hin (Wanderung oder Elementargedanke?) zu untersuchen. Rein formell ordnen sich die Varianten in gewisse Gruppen, die aber auch ethnologisch-geographisch natürliche Einheiten bilden. Wir wollen die erste „Eddagruppe" nennen; der gemeinsame Zug ist darin zu suchen, daß zwei Menschen, beide meist männlichen Geschlechtes, mit dem Eimer im Monde sitzen. So *1* (Irland: zwei Knaben); *6* (Edda: ebenso); *7* (Jämteland: zwei Greise); *8* (Södraswerge: zwei Menschen); *9* (Gestriktland: wie *7*); *10* (Pite Lapmark: Mann und Frau. Die Anwesenheit der Frau ist vielleicht dem Einfluß einer anderen Fassung, der uralaltaischen Gruppe zugehörig, mit einem Mädchen als Heldin zuzuschreiben [siehe unten]). Wahrscheinlich auch *11* (Oesel: zwei Diebe. Eine Untergruppe bildet die Abwandlung „Teerkanne" an Stelle von Wassereimer *9, 10, 11*; sicher schwedisches Lehngut bei Lappen und Esten. Wie diese Untergruppe aus dem Hauptthema entstanden ist, kann man sich unschwer erklären, wenn man *3* und *7* heranzieht, die Vorstellung einer verbotenen lichtscheuen Handlung führt zur Modifikation „Mondlicht auslöschen", und von hier aus wird dann an Stelle des Wassers (Angleichung an die dunkle Nacht, ferner Mondflecken, schwarze Hälfte des Mondes) der Teer eingeführt. Jedenfalls ist aber diese Gruppe germanisch (auch *2* gehört hieher, trotz der Einzahl; *5* hingegen möglicherweise ganz unabhängig entstanden).

Wir müssen annehmen, daß diese Sagen unter verschiedenen germanischen Stämmen zur Zeit der Abfassung des Gylfaginning in Umlauf waren und sich mündlich bis auf den heutigen Tag erhielten. Dagegen zwingt

1) Withe, *loc. cit.* II. 26.

2) Elsdon Best: Notes on Maori Mythology. Journal of the Polynesian Society, VIII. 100, 101.

uns vorläufig noch nichts zur Annahme eines historischen Zusammenhanges mit der uralaltaischen Gruppe; freilich ist auch die unabhängige Entstehung nicht gesichert. In den Varianten *12* (estnisch); *13* (votjakisch); *14* (tschuwaschisch); *15* (Kasan-Tataren); *16, 17, 18* (Jakuten), *19, 20* (Burjäten) handelt es sich nämlich um die bekannte Märchenformel: „Verfolgtes Mädchen — böse Schwiegermutter" im Anschluß an „Wasserholen" und Naturdeutung; Träger dieser Formel sind aber lauter uralaltaische Völker, denen man demnach wohl auch die Urheberschaft zutrauen muß. Aus dem Osten werden es die Esten mitgebracht haben: in Angleichung an andere Mondsagen, die ihnen von indogermanischer Seite zuflossen, wurde das Mädchen aus einer verfolgten Unschuld zur Störerin der Sonntagsruhe.[1] Auch die Ainu werden die Sage *(21)* aus uraltaischer Quelle empfangen haben, hierauf deutet wenigstens das Motiv des ungehorsamen Kindes und auch der Weidenzweig; Motive, die diese ihre Fassungen mit den festländisch-asiatischen verbinden, wenn auch das Mädchen hier wieder zum Knaben geworden ist.

Bei den Ainu ist aber die Sage nicht stehengeblieben, sie hat, wie so viele andere Elemente asiatischer Kultur, die Beringsstraße passiert, um sich in Nordwestamerika festzusetzen. Deutlich bezeugen dies die amerikanischen Fassungen. Wieder wandelt sich das Motiv den gesellschaftlichen Zuständen entsprechend; keine böse Stiefmutter wie in Nordasien, jedoch Mädchenraub *(24)*. Übernatürliches Wesen hat Mitleid mit einem Hilflosen *(23)*. Mond ursprünglich personifiziert, so daß die zweite Personifikation, „die Frau im Monde", sich deutlich als Überarbeitung des Themas und als Wandergut herausstellt *(25, 26, 27)*. Ungehorsames Kind bestraft (*28* wie in Aino *21*; vielleicht noch Anklang an Asien) und Übertretung eines Tabus *(30)* sind hier die Ursachen, welche dazu führen, daß jemand in den Mond versetzt wird. Dennoch kann die amerikanische Gruppe nicht unabhängig entstanden sein; ein Sonderzug in der Naturdeutung beweist den Zusammenhang mit Asien. In den Varianten *16, 17, 18, 19, 20* heißt es nämlich, daß der Betreffende, der in den Mond versetzt wird, sich an einem Strauch festzuhalten versucht, und in den Mondflecken erblickt man dann nicht nur den Wassereimer, sondern auch diesen Strauch. Dieser absolut nicht naturnotwendige Zug findet sich aber in den Haidevarianten *29, 30* wieder, womit meines Erachtens die Frage: „Elementargedanke oder Wandergut" um so mehr zugunsten der zweiten Möglichkeit als entschieden zu

1) Siehe weiter unten.

betrachten ist, da nordostasiatisch-nordwestamerikanische Kulturbeziehungen ja auch sonst zu den gesicherten Ergebnissen ethnologischer Forschung gerechnet werden dürfen. Nun findet sich aber diese doppelte Naturdeutung der Flecken (Busch und Wassereimer, bzw. Wasserholen) in den Maorifassungen *32, 33, 34, 36, 40* wieder; und wir müssen uns daher entscheiden, entweder unabhängige Entstehung und unabhängige Verquickung der beiden naturdeutenden Züge anzunehmen oder aber eine asiatische Quelle für Neuseeland in den Bereich der Wahrscheinlichkeit zu rücken. Dies ist nicht der einzige Fall „rätselhafter Sagenverwandtschaften" zwischen dem asiatischen Festlande und Ozeanien. Genau wie in unserem Fall, wo wir dieselbe Sage bei Uralaltaiern und Maori finden, hat W. Anderson[1] den Nachweis geführt, daß eine Sage sich in binnenasiatischen Varianten und außerdem noch auf den Palauinseln findet. Natürlich könnten die Fälle bedeutend vermehrt werden, und es wird sich gewiß herausstellen, daß asiatische Sagenstoffe zu allen Zeiten von den verschiedenen Kultur- und Völkerwellen in die Südsee verschleppt wurden.

Wir wollen aber nicht zu sehr in die Ferne schweifen und uns zunächst lieber, wie unsere Sagenhelden oder -heldinnen, an den Strauch, der im Monde sichtbar ist, klammern. Nach einer Bemerkung von Bastian klammert sich nämlich Rona nicht an das *Myoporum laetum*, sondern an einen Zweig des *Pohutu-Kawa*-Baumes. „Das Mädchen Rona, den Mond scheltend, weil er beim Wasserholen nicht scheint, wurde mit einem Zweige des *Pohutu-Kawa*-Baumes, woran sie sich festzuhalten versuchte, emporgenommen."[2] Nun ist dieser Baum zwar botanisch von ganz anderer Art als das berühmte *Kawa-kawa*, die Gleichheit der Benennung läßt aber doch auf die Zugehörigkeit zu demselben Kulturkreis schließen.[3] In Tahiti hielt man den Mond für eine Frau, Gattin der Sonne, oder aber man dachte, im Monde sei ein wunderschönes Land, in welchem die Aoa wächst.[4] Der Mond badet in dem Lebenswasser des

1) In dieser Sage will Gott die Menschheit unsterblich machen und gibt deshalb einem Vogel den Auftrag, den Menschen „ewiges Wasser" zu bringen; der Vogel setzt sich auf einen Baum, verschüttet aber das Wasser durch die Schuld eines anderen Vogels; das ewige Wasser fließt auf den Baum und verleiht ihm dadurch erhöhte Lebenskraft, die Menschen aber bleiben sterblich. — W. Anderson: Ein sonderbarer Fall von Sagenverwandtschaft. Mitra. 1914. 37—41. Derselbe: Der auf Bäume verschüttete Unsterblichkeitstrank. Z. f. E. LII. 1921. 430.

2) A. Bastian: Inselgruppen in Ozeanien. 1883. Neuseeland. 208.

3) *Pohutu-Kawa Metrosideros tomentosa.* Die Abart ist nur an dem Nordende Neuseelands bekannt. Lesson: Les Polynesiens. IV. 1884. 256. Vgl. das *Kawa-kawa.* Ibid. 242.

4) W. Ellis: Polynesian Researches. 1830. II. 415.

Kane und erlangt so die Unsterblichkeit in Hawaii.[1] In seinen wirklich epochemachenden Untersuchungen über Kulturschichten in Ozeanien charakterisiert Rivers eine der Wellen, die sich über Ozeanien aus dem Malaiischen Archipel und mittelbar wohl aus Südasien ergossen haben als die Kawakultur.[2] Einst war dieser ozeanische Unsterblichkeitstrank ein Vorrecht der Häuptlinge; das Kawatrinken ist ein wichtiges Moment der Häuptlingsweihe und erst nachdem der gewöhnliche Sterbliche das himmlische Naß gekostet hat, wird er ein Häuptling, d. h. „ein Gott". Möglicherweise — schließt Hocart[3] weiter — haben wir hier den Schlüssel dazu, wie es in den Veden gemeint ist, wenn der Dichter sagt: „Wir haben Soma getrunken, wir sind unsterblich geworden" und Kawa wäre demnach ein Ersatz des Somas oder beide Pflanzen hätten in verschiedenen Abzweigungen desselben Kulturkomplexes die Stelle eines Dritten eingenommen.[4] Nun folgt aber jedenfalls aus den Forschungen Hillebrandts, daß der Soma schon frühzeitig in den Mond projiziert wurde,[5] wohl auf Grund eines Elementargedankens, wonach die verjüngende Kraft des Mondes überall in Gegensatz zur Vergänglichkeit des Menschenlebens tritt. In der Vishnupurana (2, 12) heißt es: „das im Mond befindliche Amrita, welches in einem halben Monat aufgesammelt ist, trinken die nektarspeisenden Götter, deshalb sind sie unsterblich." Den Nektar, den die Götter übrig gelassen haben, trinken die Manen und dadurch erlangen sie volle Befriedigung für einen Monat. „So erfreut er in der lichten Hälfte die Götter, in der dunklen die Manen und die Pflanzen mit seinen kühlen, aus Wassertomen bestehenden Nektarstrahlen."[6] Wiederum findet sich ein Widerhall in Polynesien. In den Sternen sieht man die Seelen der Toten und denen dient der Mond zur Speise, man glaubt, daß sie ihn verzehren, wenn er abnimmt; eine Mondesfinsternis, durch welche die Speise der Abgeschiedenen gefährdet wird, ist ein großes Unglück, welches man durch ein Opfer von Kokosnüssen (ein Ersatz für die himmlische Speise?) zu verhüten sucht. Im Monde wohnen die Seelen abgeschiedener Häuptlinge.[7] Noch merkwürdiger ist es, daß Rahu, der Dämon der Mondfinsternisse, der seine Unsterblichkeit dem

1) W. D. Westervelt: Legends of Ma-Ui. 1910. 134.

2) W. H. R. Rivers: The History of Melanesian Society. 1914. II. 578.

3) A. M. Hocart: Myths in the Making. Folklore. XXXIII. 1922. 59, 60. Vgl. Derselbe: Chieftainship in the Pacific. American Anthropologist. 1915. XVII. 631.

4) Hocart, *loc. cit.* Folklore XXXIII. 61.

5) Hillebrandt: Vedische Mythologie. 1891. I.

6) Ebendort, I. 291, 292.

7) Th. Waitz: Anthropologie der Naturvölker. 1870. V. Zweiter Teil. 197. Nach Turner: Nineteen Years in Polynesia. 1861. 529—531.

Trunke von Mondnektar (Amrita) verdankt, zugleich Schutzgott der „Firewalker" der nordwestlichen Provinzen ist,[1] genau wie die Mondgöttin Hina auf den Tongainseln.[2]

Der Mondbaum, der ewige Faden und die Spinnerin

Zusammenhänge zwischen Südostasien und Polynesien

Noch andere Erwägungen helfen die Kluft zwischen Indien und Polynesien zu überbrücken. In Indien sieht man die heilige Somapflanze, auf Tahiti den Aoabaum im Monde. Dazwischen liegt Indonesien. Java und Minahasa (Celebes) verehren den Waringinbaum *(Ficus benjamina)*.[3] „Der Rauch ist im Mond in der Gestalt eines Waringinbaumes sichtbar." Die Tobaresen und Galelaresen sehen einen Waringinbaum im Mond.[4] Die Redjang auf Sumatra erblicken einen Waringinbaum im Vollmond.[5] Auf Menangkabau heißt es, daß totgeborene und jung verstorbene Kinder einen Platz unter einer goldenen Wiege unter dem Waringinbaum im Monde bekommen.[6] In Timor heißt es: „Unter einem Baum sitzt der Mann im Monde und spinnt dort einen Faden, um das Weltall zusammenzuhalten."[7] Bei den Mantra auf der Halbinsel Malakka findet sich dieselbe Kombination der Elemente, Mond, Baum, Faden (Schlinge), wie in Timor. Die dunklen Flecken im Monde gelten als Baum, darunter sitzt der Mondmann *Moyang bertang*, der ständig seinen Faden flicht, um damit die Menschen zu fangen; aber die Mäuse zernagen den Faden und retten die Menschheit vom Untergange.[8] Genau so erzählen die Mentaweiinsulaner: Im Mond sitzt ein Mann, namens *Si-ko-but* und spinnt ein Tau, an dem er sich zur Erde hinunter-

1) W. Crooke: The Popular Religion and Folklore of Northern India. 1896. I. 19.

2) W. D. Westervelt: Legends of Ma-ui, a demigod of Polynesia and of his mother Hina. Honolulu. 1910. 169.

3) Wilken: Verspreide Geschriften. 1912. III. 163. IV. 406.

4) A. Bastian: Indonesien. 184. I. 102. Die Molukken.

5) Ebendort. III. Sumatra.

6) R. Lash: Die Verbleibsorte der Seelen der im Wochenbett Gestorbenen. Globus LXXX. 1901. 108.

7) Bastian: Timor. III. 1885. 2. Der Mann Bilano spinnt unter dem Baum Nunuk. Die Bimas sehen in den Mondflecken Baumzweige, unter denen ein Vogelfänger sitzt, Schlingen verfertigend. Bastian: Reisen im Indischen Archipel. 479. Der Vogelfänger ist wohl ein Seelenfänger, und die Seele . . . ein Vogel (d. h. der Penis).

8) Skeat and Blagden: Pagan Races of the Malay Peninsula. 1906. II. 319. Bastian: Timor. 105.

lassen will. Da aber eine Maus das Tau immer wieder anknabbert, wiederholt sich dieses Spiel jede Nacht und er kann nicht hinunterkommen.[1]

Lehrreich ist das Variieren eines Grundthemas, sowohl vom ethnologischen wie auch (worüber weiter unten) vom psychologischen Standpunkt. Denn der alte Mann, der die Menschheit vom Untergange rettet, indem er durch ständiges Abschneiden der zum Himmel emporschießenden Pflanzen das Wiederzusammenwachsen von Himmel und Erde verhindert,[2] ist wohl kein anderer als dieser Mondalte. Der Himmel ist ein Topf, ein Faden hält ihn aufrecht; reißt der Faden, so zerschmettert der niederfallende Himmel alles Lebende auf Erden.[3] Hier hätten wir also den Faden, der das Weltall zusammenhält und der im Monde gesponnen ist.[4] Zum Baum im Monde halten wir das Jenseits der Besisi; die Insel der Fruchtbäume im Monde, wo der Mondahne Gaffer Enkoh die Seelen vor den Angriffen der Tiger und wilden Tiere beschützt.[5] Die Mondbäume finden wir in Mikronesien wieder; in Palau nähren sich die Menschen im Monde von den Früchten eines Orangenbaumes,[6] in Nauru klettert das Mädchen auf einen Baum in den Mond.[7] Weitere Analogien finden sich zum Faden und der damit verbundenen Tätigkeit des Drehens, Webens, Spinnens in einem Verbreitungsgebiet, welches den Gedanken eines historischen Zusammenhanges als naheliegend erscheinen läßt. „Die Mondfrau spinnt bei den Alfuren den Lebensfaden“[8] und, vorgreifend, wollen wir schon jetzt behaupten, dieser Lebensfaden sei identisch mit den tödlichen Fallstricken des Moyang Bertang.[9] In Nuguria und anderen kleinen polynesischen Grenzinseln von Melanesien sieht man den Mondgeist, Mataga, im Monde sitzen und Kokosfaserschnur drehen.[10] In Samoa heißt es, daß zwei junge Männer, Punifanga und Tafaliu, der eine auf einem Baum, der andere auf einer

1) A. Maaß: Bei liebenswürdigen Wilden (Mentaweiinsulaner.) 1902. 93.

2) Skeat and Blagden, *loc. cit.* II. 320.

3) Dieselben: II. 320.

4) Siehe oben.

5) Skeat and Blagden: II 298—300; *cf.* II. 187.

6) Bastian: Die Molukken. 1884. I. 47. (Kubary.)

7) P. Hambruch: Nauru. 1914. I. 435. — Derselbe: Südseemärchen. (Die Märchen der Weltliteratur.) 1916. 220.

8) A. Bastian: Timor. 1885. 87.

9) *Ad* Mondfrau: Zu Moyang Bertang gehört auch eine Frau im Monde; sie heißt Kundui oder „Gendui“, d. h. „Großmutter“; Skeat and Blagden: *loc. cit.* II. 320.

10) R. Parkinson: Dreißig Jahre in der Südsee. 1907. 525. Derselbe: Ethnographie der Ontong-Javainseln. I. A. E. 1898. 196.

Rauchwolke in den Mond geklettert sind.[1] Die Annahme eines historischen Zusammenhanges mit den Molukken, wo der Rauch im Mond als Baum erscheint, ist hier wohl unabweisbar. In Timor arbeitet eine alte Frau im Mond Kleider,[2] in Samoa sieht man die Sina mit Brett und Hammer Tapa klopfend. Es war gerade Hungersnot, da erblickt eine Frau den Mond, der sie an eine Brotfrucht erinnerte und sie sagte: „Warum kannst du nicht herunterkommen, damit mein Kind sich ein Stück herausbeiße." Wütend über die Zumutung, gefressen zu werden (vgl. den Ausruf: „Mond mit gekochtem Haupt", Maori [*35—40*]), eilt der Mond herunter und holt Frau, Tapa, Hammer und Kind, die noch jetzt in den Mondflecken sichtbar sind, zu sich hinauf.[3] Man achte auf jede Einzelheit; hier erscheint der Mond wie eine Brotfrucht, die Mondfrau Hina wird durch Tangaroas Brotfruchtbaumblatt[4] (in Tahiti) beschattet und gebiert Oro.[5] In Mangaia holt sich der Mond die Ina zur Frau, dort sieht man sie mit einem Haufen Blätter, einem unerschöpflichen Ofen, mit den Zacken eines gespaltenen Kokosbaumzweiges (um die glühenden Stücke im Ofen zu packen), und dabei noch mit dem Verfertigen der Wolkenstoffe aus Tapa vollauf beschäftigt.[6] Von Polynesien führt der Weg über Indonesien rückläufig wieder nach Indien. Raka, d. h. Vollmond, arbeitet an einem Kleid mit unzerbrechlicher Nadel.[7] In Nordindien erblickt man noch heute eine alte Frau in den dunklen Flecken, die dort am Spinnrad arbeitet.[8]

Entstehung der Sage im süd- oder ostasiatischen Kulturkreis

Unsere unmittelbare Aufgabe wäre bloß eine Lösung für die eigentümliche geographische Verbreitung der Sagen von den Wasserträgern im Monde vorzuschlagen, die angeführten Belege bezwecken bloß, durch die Übereinstimmung

1) G. Turner: Samoa a hundred years ago. 1884. 203.
2) Bastian: Inselgruppen in Ozeanien. 1883. 38.
3) Turner, *loc. cit.* 38.
4) Im Mond wohnt Tangaloa (Samoa); Turner: *loc. cit.* 53.
5) Bastian: Ozeanien. 12.
6) W. W. Gill: Myths and Songs from the South Pacific. 1876. 45, 46.
7) Prato: Sonne, Mond und Sterne als Schönheitssymbole. Zeitschrift des Vereines für Völkerkunde. VI. 1896. 26. Vgl. Weber: Vedische Hochzeitssprüche. Indische Studien. V. 228. Hillebrandt: Vedische Mythologie. III. 1902. 410. Max Müller: Beiträge zu einer wissenschaftlichen Mythologie. Leipzig. 1899. II. 55.
8) W. Crooke: Popular Religion and Folklore in Northern India. 1896. I. 14.

der nebensächlichsten Motive den Nachweis einer einheitlichen Überlieferung zu bringen. Der Ausgangspunkt kann nur im süd- oder ostasiatischen Kulturkreis liegen; von hier aus wäre die Wanderung der Sagenelemente sowohl nach der Südsee wie nach Nordasien (und von hier wiederum einerseits nach Osteuropa, anderseits nach Nordwestamerika) denkbar. Dieser Eindruck wird noch erhöht, wenn wir das indische und chinesische Material heranziehen. In Indien heißt der Mond „Sasadara", d. h. der wie ein Hase bezeichnet ist.[1] Auch als Reh werden die Mondflecken in Indien gedeutet, eine Auffassung, die meines Wissens auf Indien beschränkt blieb. Der Mondgott wird auf einem Wagen abgebildet, von zwei Antilopen gezogen und einen Hasen in der Hand haltend.[2] Dann wiederum in buddhistischer Färbung; ein Boddhisat habe sich in einen Hasen verwandelt und sich einem Brahmanen als Speise angeboten; zur ewigen Erinnerung an diese Tat habe Indra den Hasen in den Mond gesetzt.[3] Wenn in Siam neben dem Mondhasen ein mit Reisbau beschäftigtes Ehepaar im Mond erscheint, so haben wir es hier wohl schon mit chinesischem Einfluß zu tun.

Das himmlische Reich hat eine ganze Reihe von Mondbewohnern, menschlicher sowohl wie tierischer Gattung aufzuweisen und von hier führt eine Kette recht merkwürdiger Analogien,[4] nach Ost und Süd und Nord. Im achten Monat vom Elften bis zum Fünfzehnten wird in China das Mondfest gefeiert. Der Fünfzehnte ist immer ein Vollmondtag und an diesem wird der Mond „beglückwünscht" oder „belohnt". In den Bäckerläden wimmelt es von

---

1) Crooke: I. 13. Vgl. über diese Zusammenhänge L. Frobenius: Das Zeitalter des Sonnengottes. 1904. 352—356.

2) O. Peschel: Abhandlung. II. 328.

3) Folklore Journal. II. 339. Lüders Buddhistische Märchen aus dem alten Indien. 1921. Nr. 53. (Aus den Jataka übersetzt.) Ein Abkömmling dieser Sage von der Selbstaufopferung des Mondes ist nach Sumatra gewandert. T. I. Bezemer: Volksdichtung aus Indonesien. 1904. 179. (Nach C. M. Pleyte.) Vgl. R. Hassencamp: Die Mondflecken in Sage und Mythologie. Globus XXIII. 1873. 108. Die Verbindung von Hase und Mond findet sich auch in Südwestafrika, und zwar nicht nur in der vielfach zitierten Sage vom Ursprung des Todes. Die Herero nennen den feuerrot aufgehenden Vollmond: „der Mond hat verbrannt den Hasen." Die Ovaknanjama-Ovambo sagen: „Der Mond, ein Nest des Braunbocks" anstatt des Hasen. P. H. Brincker: Beobachtungen über die Desidämonie der Eingebornen Deutsch-Südwestafrikas. Globus. 1890. LVIII. 323. Unabhängige Entstehung kann hier angenommen werden, es fehlen die wichtigen Gründe (Häufung der übereinstimmenden Züge, Nachweis der Wanderung ähnlicher Stoffe) die uns zwingen würden, eine Wanderung von China nach Mexiko anzunehmen.

4) Zum Teil schon von Stucken: Astralmythen 392 nachgewiesen (S. 394. Medizin des weißen Hasen-Soma).

Gebäcken verschiedenster Art, manche rund, in Nachahmung der Vollmondscheibe. Andere „Mondkuchen" zeigen einen weißen Hasen mit einem Mörser, die Mondfee, Bäume und Gebüsch.[1] Das Mondopfer findet stets unter freiem Himmel angesichts des Vollmondes statt. Auf dem Altar befindet sich ein Bild, das einen Hasen darstellt, der auf den Hinterpfoten steht, während er in den Vorderpfoten eine Mörserkeule hält, mit der er in einem vor ihm stehenden Mörser ein Pulver der Unsterblichkeit bereitet.[2] Auf dem Opfertische befindet sich ein Bild, in der Regel den Mondhasen darstellend. Zu beiden Seiten des Bildes sind Bohnenzweige und Hahnenkamm *(Chi-kun-hua)* angebracht. Die letztgenannte Blume drückt durch das Wortspiel *kuan-Hut*-Mandarin aus, daß es der opfernden Frau beschieden sein möge, einen zukünftigen Würdenträger zur Welt zu bringen. Bohnen galten als Lieblingsfressen des Hasen. Vor dem Bilde des Mondes befindet sich ein Mondkuchen, ein flacher, runder Kuchen von beträchtlicher Größe, der die Mondscheibe repräsentiert und ebenfalls mit einer Darstellung des Mondhasen verziert zu sein pflegt. In den Papierläden werden auf Papier gemalte Bilder des Vollmondes verkauft, auf denen eine Figur mit untergeschlagenen Beinen auf einer Lotosblume thront: Das ist der „Boddhisatwa, des überall leuchtenden Mondglanzes". Darunter ist die Mondscheibe gemalt, in der ein Hase in dem Palaste „*kveitien*" („himmlischer Kassiabaum"), auf den Hinterbeinen stehend, mit einer Keule in einem Mörser Heilpulver stampft. Auf den Kuchen sind Kröte und Hase im Mond abgebildet.[3] Der Hase im Mond ist eine sehr populäre Gestalt. Er stößt die Reiskörner oder aber das Lebenselixir.[4] „Neben dem Baume aber stand ein Mörser aus weißem Marmelstein. Ein Hase aus Jaspis zerstieß darinnen Kräuter. Das war die dunkle Hälfte des Mondes."[5] Tibet und die Mongolei kennt den Hasen ebenfalls,

1) J. Doolittle: Social Life of the Chinese. 1866. II. 65, 66. Siehe auch R. F. Johnston: Lion and Dragon in Northern China. 1910. 182, 191. (Mondfeste, Vollmondgebäck) G. M. Stenz: Beiträge zur Volkskunde Südschantungs. Veröffentlichungen des Städtischen Museums für Völkerkunde. Leipzig. 1. 1907. 58. H. ten Kate: Aus dem japanischen Volksglauben. Globus XC. 1906. 126.

2) W. Grube: Religion und Kultus der Chinesen. 1910. 68, 69.

3) W. Grube: Zur Pekinger Volkskunde. Veröffentlichungen aus dem königlichen Museum für Völkerkunde. VII. 1901. 82—84.

4) R. Wilhelm: Chinesische Volksmärchen. 1914. 390.

5) R. Wilhelm: *loc. cit.* 46 Siehe auch über den Hasen im Mond W. F. Mayers: The Chinese Readers Manual. 1874. 95, 219 (bei T. Harley: Moon Lore. 1885. 64). Derselbe: in Notes and Queries on China and Japan. III. 123, behauptet auch den gemeinsamen Ursprung der chinesischen und europäischen Mondsagen; die Aufzeichner dieser Sagen in China, Liu Ngau und der Astronom Chang Heng, sollen Schüler in-

aber nicht in der chinesischen, sondern in der indisch-buddhistischen Fassung. „Als nämlich Bogdo Dschagdschamuni einst die Geburt eines Hasen übernahm“, heißt es im mongolischen „Weltspiegel“, „und sein Leben einem halbverhungerten Wandersmanne dahingab, freute sich der Tat Churmusta Tängäri, und damit die ganze Welt einer solchen Tat gewähr würde, setzte er das Bild eines Hasen in den Mondkreis.“[1] Der chinesische Hase muß auf ältere Kultureinflüsse aus Indien zurückgehen, da er ja das Lebenselixir, wohl die taoistische Form des Somatrunkes (Amrita), stampft.[2] Auch in einem japanischen Märchen schenkt die grünbekleidete Mondschöne dem Mikado das Lebenselixir,[3] und auch der Hase ist mit vielen anderen chinesischen Kulturelementen nach Japan hinübergewandert. Die japanische Mutter zeigt ihrem Kinde die Umrisse eines Hasen in der Mondscheibe. In der Neujahrsnacht will man sogar eine Menge Hasen dort wimmeln sehen, die damit beschäftigt sind, in den üblichen großen hölzernen Mörsern den Reisteig für den Mochi, den Neujahrkuchen, zu stampfen.[4]

Wir wollen nun die anderen Mondgestalten Chinas etwas näher betrachten, nämlich die Mondfee (siehe oben in Japan) und den Kassiabaum. Zur Zeit des Kaisers Yau lebte ein Fürst Hou I., der ein berühmter Held und Schütze war. Zehn Sonnen brannten am Himmel — auf Befehl des Kaisers schoß Hou neun davon ab.[5] Einst kam er auf der Jagd an den Kunlunberg und er sah am Jaspissee die Königin-Mutter. Von diesem Lebenselixir trank seine

discher Meister gewesen sein. (J. J. M. de Groot: Les Fêtes annuellement célébrées à Émoui 1886, 41. 65. G. Schlegel: Uranographie chinoise. 1875. I. 607 (angeführt in Stucken: Astralmythen. 384).

1) B. Bergmann: Nomadische Streifereien unter den Kalmücken. Riga. 1804. III. 49, 204.

2) Vgl. Y. Witte: Die ostasiatischen Kulturreligionen. 1922. (Wissenschaft und Bildung. 178.) 69. Die Grundgedanken des Taoismus sind übrigens denen des aus der Yogapraxis entstandenen Buddhismus ziemlich ähnlich. Vgl. F. E. A. Krause: Ju-Tao-Fo. Die religiösen und philosophischen Systeme Ostasiens. 1924. 182.

3) J. Grace: Green Willow and other Japanese Fairy Tales. 1910. S. XXXV.

4) C. Netto und G. Wagener: Japanischer Humor. 1901. 120, 121. H. ten Kate: Aus dem japanischen Volksglauben. Globus XC. 1906. 126. (Zwei weiße Kaninchen bereiten Reismehlkuchen als Nahrung für die Sterne.) Krähen (J. J. M. de Groot: Les Fêtes annuellement célébrées à Émoui. 1886. Annales du Musée Grumet. XII. 495. 1883. II. 74 zitiert Harley: *loc. cit.* 72. In der Sonne erblicken die Chinesen einen Raben (W. Williams: The Middle Kingdom.) „Die Bewohner der Sonne und des Mondes, die Raben und die Hasen, sind eifrig dabei, nur milden, befruchtenden Regen auf die Erde zu sieben.“ Netto und Wagener: ebenda 54. Vgl. in Amerika außer dem Hasen als Mondtier (weiter unten) auch noch die bekannten Beziehungen des Raben zur Sonne!

5) Vgl. T. C. Hodson: The Meitheis. 1908. 125. The man who shot the sun.

Frau Tschang-O und gleich schwebte sie zum Mond empor. Mit Hilfe zweier Zauberer gelangt ein Kaiser aus dem Hause Tang einmal auf den Mond hinauf. Da sahen sie ein großes Schloß, darauf stand geschrieben: „Die weiten Hallen der klaren Kälte." Ein Kassiabaum stand daneben, der blühte und duftete, daß die ganze Luft von seinem Duft erfüllt war. Ein Mann saß auf dem Baum, der mit einer Axt die Nebenzweige abhieb. Der eine Zauberer sprach: „Das ist der Mann im Monde." Der Kassiabaum wächst so üppig, daß er mit der Zeit den ganzen Glanz des Mondes beschatten würde. Darum muß er alle tausend Jahre einmal abgehauen werden.[1] Es werden verschiedene Gründe angeführt, warum gerade ein Kassiabaum im Mond sein soll; von denen verdient aber nur die Bemerkung Beachtung, daß dieser Baum gerade im Herbst zur Zeit des Mondfestes blüht. Ein gewisser Wou-Kang, der sich einem übernatürlichen Wesen gegenüber etwas zuschulden kommen ließ, ist nun dazu verdammt, den ewig wiederwachsenden Baum immerwährend zu fällen.[2] Bei den Primitivvölkern der malaiischen Halbinsel haben wir ja auch einen Mann im Mond nebst den Fruchtbäumen, nur ist das Motiv der „vergeblichen Arbeit" von dem Baumfällen auf die tödlichen Stricke verschoben. Aber in einer Variante finden wir doch, daß der Mann im Mond die immer wieder emporwachsenden Bäume stets abschneidet[3] und somit dürfte der Zusammenhang zwischen Hinterindien und China wohl bewiesen sein. Die Todesstricke des Moyang Bertang[4] treten ja sonst in Indonesien als Lebensfaden auf; und dementsprechend finden wir in China „den Alten im Mond", der die Füße von Kindern, die er zu dereinstigen Ehegatten ausersehen hat, mit roten Fäden miteinander verbindet.[5]

Wenn wir hingegen in der neugriechischen Sage dasselbe Motiv von dem vergeblichen Holzhacken im Monde finden,[6] so glaube ich vorläufig eher an Konvergenz als an historische Zusammenhänge, denn der Holzdieb oder Holzhacker im Monde ist ja eine typisch europäische Ausgestaltung des Mondmannes und es braucht nur noch das Motiv „ewigdauernde" (vergeb-

1) Wilhelm: Chinesische Volksmärchen. 46.

2) G. Schlegel: Uranographie chinoise. 1875. I. 608. Stucken: *loc. cit.* 395.

3) Siehe Skeat and Blagden, *loc. cit.*

4) Vgl. auch P. P. Schebesta: Die Orang Kubu. Anthropos. XX. 1925. 1129.

5) Grube: 168. „*When this cord has been tied it is impossible to change destiny.*" Die Kelche, aus denen die Brautleute beim Hochzeitsmahl trinken, werden mit einem roten Faden aneinandergebunden. Doolittle: Social Life of the Chinese. 1866. I. 68.

6) Roscher: Selene und Verwandtes. 1890. N. G. Politis: Der Mond in Sage und Glaube der heutigen Hellenen. S. 181.

liche) Arbeit hinzuzukommen, um eine Konvergenzanalogie zu ergeben. (Wir werden aber noch ausführen, in welchem Sinne und warum die Projektion des Danaidenmotivs auf den Mond zu den gesetzmäßigen Erscheinungen der Mythologie gehört.) In der Sung-Zeit wurde geglaubt, der Salbaum *(Shorea Robusta)*, der heilige Baum der Buddhisten, sei mit dem Kassia im Monde identisch.[1] Auch die Weide gehört zu den symbolisch bedeutsamen Bäumen des chinesischen Buddhismus[2] und dementsprechend finden wir auch in den jakutisch-burjätischen Varianten eine Weide im Mond.

Die Kröte

Ein zweites Mondtier Chinas ist die Kröte,[3] und zwar die Regenkröte Tschan, die drei Beine hat. Das garstige Tier steht im intimsten Zusammenhang mit den chinesisch-japanischen schönen Mondfeen;[4] hat sich ja nach einer Version die Mondschöne Tschang-O in die Gestalt dieser Kröte verwandelt.[5] Daß die Mongolen und Kalmüken im Monde eine Abbildung der Fische und Frösche im Meere erblicken,[6] wird wohl niemand überraschen, wie aber, wenn wir nachweisen können, daß dieselben zwei Tiere (Hase und Kröte), die China in den Mond versetzt, auch in Amerika überall diese Rolle spielen?[7] Nachdem wir den asiatisch-amerikanischen Wanderungsweg für die Wasserträger im Mond nachgewiesen haben, wird man wohl die Annahme eines asiatischen Ursprunges auch für diese Mondtiere zugeben müssen.[8]

Bei den Thompson-Riverindianern finden wir, daß die Frau mit den

1) Harley: Moon Lore. 64.

2) R. F. Johnston: Buddhist China. 1913. 282, 284, 287.

3) Schlegel: Uranographie chinoise. 1875. I. 602.

4) Wilhelm: Nr. 19. Doolittle: II. 65; Grace: oben.

5) Wilhelm: 390.

6) B. Bergmann: Nomadische Streifereien unter den Kalmücken in den Jahren 1802 und 1803. III. 1804. 204. Vgl. Ed. Stucken: Astralmythen. 1907. 393.

7) Und zwar beinahe mit Ausschluß aller anderen Tiere! Über Mondtiere in Asien und Amerika siehe auch H. Kunike: — Amerikanische und asiatische Mondbilder. Mythologische Bibliothek. VIII. 4. 1916. 18. Derselbe: Nordamerikanische Mondsagen. Internationales Archiv für Ethnologie. 1920. XXV. 27 — der aber von „astralmythologischem" Standpunkte ausgeht.

8) Neuerdings (vgl. P. Rivet: Les Malayo-Polynesiens en Amerique. Journal de la Société des Americanistes de Paris. XVIII. 1926) kommt auch Ozeanien als Durchgangsgebiet zwischen Asien und Amerika immer mehr in Betracht. Vgl. zur Mondkröte: Thurnwald: Forschungen auf den Salomoinseln. 1912. I. 331. Mond und Kröte auch in Afrika. — G. Casatti: Zehn Jahre in Aquatoria. 1891. 208.

Wassereimern, die im Monde sichtbar ist, als Hase oder Kröte bezeichnet wird (Var. 27).[1] Anschließend an eine Erzählung von „Augenspiel" zwischen „Bladder" und „Rabbit" heißt es bei den Sioux: „Die Eingeweihten wissen, daß der Mond das Auge des Hasen ist, und daß die Gestalt, die wir im Antlitz des Vollmondes erblicken, das Bild des Hasen ist, welches sich in seinem eigenen Auge spiegelt, so wie wir unser Abbild im Augapfel eines Freundes erblicken."[2] Ein sich aufrichtendes, Männchen machendes Kaninchen sahen die mexikanischen und mittelamerikanischen Stämme in der dunklen Zeichnung auf der Scheibe des Mondes, der ja unter den Tropen unter einem anderen Gesichtswinkel als bei uns sich darstellt. Und das Kaninchen ist dann weiter ein Abbild des Mondes und des Monats überhaupt und vor allem der Mondgötter, oder sagen wir — einer besonderen Klasse von Mondgöttern geworden, der Ernte- und Vegetationsgötter, die Götter des berauschenden Getränkes, des Pulques, waren, und die geradezu die *centzin totochtin*, die „einhundert Kaninchen" genannt wurden. Das achte Tageszeichen der Mexikaner war das Kaninchen und die Göttin der Agavepflanze, aus deren Saft der berauschende Pulque fabriziert wurde, ist die Verkörperung dieses Tageszeichens und zugleich Regent des achten Tonalamatlabschnitts.[3] Hase — Rauschtrank — Mond in Indien, China und Mexiko.[4]

Das andere Mondtier Chinas, die Kröte, ist weit über Amerika gewandert. In Brasilien heißt es bei den Ipurina: „Die Mondflecken sind Kröten *(kräu)*.[5] Die Karaja bezeichnen die Mondgebirge als Kröte *(krāōte)*.[6] Im Norden erzählen die Arapaho ähnlich wie (siehe oben) die Thompson-River-Indianer: „Die Kröte wurde wütend auf ihre Schwägerin und sprang dem Mond auf die Brust. Dort ist sie geblieben bis auf den heutigen Tag. Doch das Bild,

1) Siehe auch J. Teit: The Thomson Indians of British Columbia Jesup North Pacific Expedition Vol. II. Nr. IV, 341.

2) Louis L. Meeker: Siouan Mythological Tales. Journal of American Folklore. 1901. 161. Laut einer anderen Variante entstehen aus den beiden Augen des Hasen Sonne und Mond.

3) Ed. Seler: Die Tierbilder der mexikanischen und Mayahandschriften. Zeitschrift für Ethnologie. XLI. 1909. 393, 395.

4) Der Mond erscheint in Mexiko auch als „ein aus Knochen gebildeter Nasenhalbmond auf dunklem Felde, mit Wasser gefüllt". — Seler: Gesammelte Abhandlungen. I. 436. III. 249, 315, 318, 337, 489, 490. (Zu den Wasserträgern in unserer Sage!) Über Kulturbeziehungen zwischen Mexiko und Südostasien, siehe F. Gräbner: Alt- und neuweltliche Kalender. Zeitschrift für Ethnologie. LII. 1921. 6.

5) P. Ehrenreich. Beiträge zur Völkerkunde Brasiliens. Mitteilungen für Völkerkunde. Berlin 1891. II. 45.

6) F. Krause: In den Wildnissen Brasiliens. 1911, 339.

welches mit dem nackten Auge sichtbar ist, ist das Monatliche des Weibes. Die Kröte erscheint wie eine schwangere Frau."[1] „So erscheint im Mond das Bild der Wasserfrau (Kröte) und es symbolisiert auch das Wachsen des Menschengeschlechtes. Es bedeutet auch den Samen (Nachkommenschaft) der Frau. Das Erscheinen der Kröte am Bauch deutet die Schwangerschaft der Frau an. Am Gesicht des Mondes sind die Spuren der ersten Menstruation sichtbar."[2] Die Ute erzählen, daß der Mond durch die Verwandlung eines Frosches geschaffen wurde; daher ist noch heute im Mond ein Frosch zu sehen, und wie der Frosch ist der Mond auch ein kaltes Wesen.[3] Vielleicht ist der Schildkrötenmann, den die Teton im Monde sehen,[4] auch nur eine lokale Abwandlung der Krötenfrau. Die Takelmaindianer glauben, daß der abnehmende Mond von den Fröschen und Eidechsen gefressen wird,[5] und ebenso erzählen die Luiseno von der Krötenhexe, die, da dem Mond ihre Gestalt mißfiel, ihn durch ihre Zauberkünste tötete.[6] Das Dunkle im Mond kann ebensogut die Flecken wie auch die unbeleuchtete Hälfte oder auch die Verfinsterung der Gestirne bedeuten und so kommt es zu einem Froschungeheuer, welches laut dem Glauben der Maidu[7] und Cherokee[8] Sonne und Mond in den Finsternissen zu verschlingen droht. Genau derselbe Übergang findet sich aber schon in China; im siebenten Kapitel heißt es bei Liou Ngan, eine Kröte sitze im Monde, während er später (Kapitel siebzehn) sagt: „*La lune éclaire tout ce qui est sous le ciel et est éclipsée par le crapaud;*"[9] und um nun den Schildkrötenmann der Teton und den supponierten indischen Ursprung der chinesischen Mondkröte[10]

1) G. A. Dorsey: The Arapaho Sun Dance. 1903. 175. Die Arapaho erzählen auch von einem Kessel, welcher über einem Feuer im Monde hängt. Mooney: The Ghost Dance Religion. Bureau Am. Ethn. XIII. Report 1896. 1006. „*The Moon is just like a woman she always walks with a kettle on her arm.*" J. O. Dorsey: The cegiha Language. Contribution to the North American Ethnology. VI. 1890. 328. Vgl. Kessel und Wassereimer.

2) G. A. Dorsey, ebendort 212.

3) J. W. Powell: Sketch of the Mythology of the North American Indians. Bureau of Ethn. I. Annual Rep. 1881. 25.

4) J. O. Dorsey: A Study of Siouan Cults. XI. Report. 467.

5) E. Sapir: Takelma Texts. Univ. Penns. Anthr. Publ. 1909. II. 196, 197.

6) C. G. Dubois: The Religion of the Luiseno Indians. Univ. Cal. Publ. VIII. 133—145.

7) R. B. Dixon: Maidu Myths. Bull. Am. Mus. Vat. Hist. XVI. 2 (Ehrenreich 82).

8) J. Mooney: Myths of the Cherokee. XIX. Ann. Rep. Bureau of Am. Ethn. 1900. 257.

9) J. J. M. de Groot: Les Fêtes annuellement célébrées à Émoui. 1886. Annales du Musée Guimet. XXII. 493.

10) Mit unzureichenden Gründen angenommen von Groot, *loc. cit.*

nicht vergessen zu lassen, erinnern wir daran, wie Rahu und Ketu, die Dämonen, welche die Verfinsterung von Sonne und Mond verursachen, im indischen Zodiakus dargestellt werden. Der eine steht ohne Kopf auf einer Schildkröte, während der andere nur als Kopf aus dem Leibe eines Frosches hervorsieht.[1]

1) A. Bastian: Geographische und ethnographische Bilder. 1873. 491.

II) Mondmythen und Weckträume

Naturmythos und Elementargedanke oder Psychologische Mythendeutung und Wanderungstheorie

Nach dieser langen Vorbereitung können wir zur psychologischen Deutung unserer Sagen schreiten. Die Übereinstimmungen zwischen Sibirien und Neuseeland, China und Mexiko sind wirklich sehr auffallend. Es handelt sich, wie wir gesehen haben, nicht nur um die allgemeinen Züge, um mythische Tendenzen, sondern um eine Übereinstimmung ganz unwesentlicher Züge, welche manchmal eine fast wörtliche ist. Zwei Standpunkte, deren je zwei Bestandteile sich nach meiner Auffassung logisch ergänzen, scheinen mir möglich zu sein. Entweder sind die Sagen, so wie wir sie finden, von der Natur abgelesen, d. h. in den Erscheinungen der Außenwelt restlos begründet, nun, dann müssen die Sagen ebenso unwandelbar einheitlich sein wie die Naturerscheinungen selbst, und dann bestünde hier der Elementargedanke im Sinne Bastians zu Recht. Dies ist auch tatsächlich die Auffassung der mondmythologischen Schule. Man höre z. B. Ehrenreich: „Wenn z. B. Inder und Mexikaner den Mond als ein mit Wasser gefülltes Gefäß, seine Flecken als einen Hasen auffassen, so beruht das nicht auf irgendeiner mystischen, vielleicht einer gemeinsamen Quelle entspringenden Tradition oder einer Symbolisierung, wie oft unberechtigterweise angenommen wird. Die Übereinstimmung erklärt sich vielmehr daraus, daß bei der starken Neigung der Mondachse in niederen Breiten die Gefäßform in der den Schatten umschließenden Mondsichel, die Hasenfigur in den Flecken des Vollmondes für jeden unbefangenen Beobachter ohne weiteres gegeben ist."[1]

---

1) R. Ehrenreich: Die Mythen und Legenden der südamerikanischen Urvölker. 1905. 69. Vgl. auch die Photographie der Mondflecken aus der kalifornischen Sternwarte bei Kunike: Amerikanische und asiatische Mondbilder. Myth. Bibl. VIII. 4. S. 30. — Wenn man den Hasen zu sehen erwartet, kann man ihn auch finden, sonst aber — was man gerade sucht.

Wir glauben, nicht jeder unbefangene, sondern nur jeder befangene Beobachter, der nämlich im voraus weiß, was er im Monde laut traditioneller Auffassung erblicken soll. Man fühlt sich dem gläubigen Mondmythologen gegenüber so ziemlich in die Lage des Polonius in seinem Zwiegespräch mit Hamlet versetzt. „Hamlet: *Do you see yonder cloud thats almost in shape of a camel?* Polonius: *By the mass and tis like a camel indeed.* Hamlet: *Me thinks it is like a weasel?* Polonius: *Very like a weasel.* Hamlet: *Or like a whale?* Polonius: *Very like a whale.*" (Hamlet, III., Szene 2.) Freilich, wenn es einem nahegelegt wird, so sieht man Mann, Frau, Eimer, Hasen, Kröten und alles mögliche im Mond. Aber gerade das ist das Merkwürdige. Die Flecken sind doch so wenig deutlich, die Anzahl der möglichen Mythen unbegrenzt und doch bleibt es bei einer gewissen nicht sehr hohen Zahl von Mondbildern. Die Übereinstimmungen überwiegen, starkabweichende Deutungen, die demnach sicher als lokal entstanden zu betrachten wären, sind verhältnismäßig selten. Demnach werden wir uns der zweiten Alternative nähern, welche bei auffälliger Übereinstimmung einer Motivenreihe Wanderung annimmt und die einzelnen Motive als nicht von der Natur abgelesen, sondern als in die Natur hineinprojiziert betrachtet.

Wir wollen die Richtigkeit dieser Auffassung zunächst an einem über jeden Zweifel erhabenen Beispiel dartun. Nehmen wir an, wir hätten bloß die eine Aufzeichnung und nicht eine ganze Sagengruppe, wie wir sie aus Osteuropa kennen. Die Huzulen sehen im Monde den älteren Bruder, der den jüngeren auf der Heugabel aufgespießt hält.[1] Welcher Mondmythologe würde es sich da entgehen lassen, darauf hinzuweisen, man könne die Nacheinanderfolge der Mondphasen sich gar nicht anders vorstellen, denn als ein wechselseitiges Töten und Auferstehen des Mondhelden, beziehungsweise als die Ermordung des jüngeren Bruders (Lichtmond) durch den älteren (Dunkelmond)? Dazu noch die Heugabel als eine Abart der Neumondsichel! Das ist doch alles augenfällig, ein „Naturmythos" im echten Sinne des Wortes.[2] Und wie erfreut wäre dieser fiktive Mythendeuter, wenn er dann noch finden würde, daß die Russen sagen, der eine Bruder sei gerecht und darum sichtbar (Lichtmond), der andere ungerecht und darum unsichtbar (Dunkelmond)! Das Fatale an der Sache ist nur, daß die Brüder

---

1) O. Dähnhardt: Natursagen. 1907. I. 254.

2) Wir wollen auf den weiteren noch verhängnisvolleren Fehler, nunmehr alle auch rein menschlichen Brüdermorde als vom Monde herabgelesen zu betrachten, gar nicht eingehen.

auch Namen haben, nämlich Kain und Abel,[1] womit es dann klar wird, daß die Geschichte vom Brudermord in der Überlieferung gegeben war, und der Mond bloß die Möglichkeit einer Übertragung zur Bildung der Erzählung abgab. Eine nähere Untersuchung würde dann auch zeigen, daß die Heugabel nichts mit der Mondsichel zu tun hat, sondern aus der Assoziationsreihe Mondflecken Mist-Schmutz abzuleiten ist.[2]

Mondsage und Durstreiztraum

Wir wollen demnach versuchen, uns in die Lage des Sagenhelden zu versetzen. Jemand muß bei Nacht irgendwo hingehen, um Wasser zu holen. Könnte das nicht etwa der Traum eines durstigen Menschen sein, der lieber im Traum, in der Phantasie Wasser holt, um nicht aufwachen zu müssen? Einen solchen Durstreiztraum, den er selbst träumte, finden wir in einem aufschlußreichen Aufsatz von Otto Rank. Nachdem der Träumer es verabsäumt hatte, sich wie gewöhnlich ein Glas Wasser auf dem Nachtkästchen vorzubereiten, träumt er von einem Kurort, wo er sich Sauerwasser kauft. Danach siegt aber der Wunsch nach dem Trunke doch über den anderen Wunsch, weiterzuschlafen und der Träumer erwacht, um sich Wasser zu holen.[5] Irgendwo in einer asiatischen Wüsten- oder Steppenlandschaft mag es einst so zugegangen sein, daß der müde Nomade, im Freien schlafend, zwei störende Reize empfand: Den Mondschein und den Durst. Darauf setzt die Traumarbeit ein: Er (oder sie) wollte Wasser holen und ward dabei vom Monde angezogen.

Besonders charakteristisch und mit dem Traume vergleichbar ist unsere Variante *23* von dem kleinen Kinde, welches, vom Schlafe erwachend, um Wasser schreit, aber von der Mutter nicht beachtet wird. Darauf — so ergänzen wir den Text — schläft das Kind wieder ein, träumt nun, daß der Mond an Stelle der Mutter sich seiner erbarmt und ihm Wasser reicht.[4]

---

1) Potanin: Materiali po narodni verovanijam velikorussov. Etn. Obozr. 1895. II. 195. — Dähnhardt: Natursagen. I. 254. — R. F. Kaindl: Zur Volkskunde der Rumänen in der Bukowina. Globus. XCII. 1807. 287.

2) Siehe weiter unten.

3) O. Rank: Die Symbolschichtung im Wecktraum. Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen. IV. 52, 53.

4) Über unverhüllte infantile Wunschträume vgl. S. Freud: Traumdeutung. 1911. (Ges. Schriften. Bd. II.) Man mache mir nicht etwa die Einwendung, daß, wenn ich die Sagen aus Asien herleite, ich nun auch nur asiatische Varianten zur Aufdeckung der Psychogenese verwenden dürfe! Wir wissen ja vorläufig nicht, ob die von dem

Aus dem Traum wird leicht eine Erzählung, deren Traumcharakter — da man ja dem Traume gleiche Realität wie dem Wachleben zubilligt — im Weitererzählen schon verwischt wird. In den Momenten nach dem Erwachen mag dann der Wecktraum weitergesponnen worden sein und diese Geschichte, drei Viertel Wecktraum, ein Viertel hypnopompe Halluzination, wird dann als Reise nach dem Monde[1] weitererzählt. So erzählt wohl ein südaustralischer Zauberer, seine Seele habe bei Nacht einen Besuch im Himmel abgestattet.[2] Die Sunyerun, die höhere Seele der Burjat, verläßt im Traum den Körper;[3] aber bei den Schamanen kann das wohl auch im Wachleben geschehen, auf dem Regenbogen fahren sie in den Himmel, kommen aber wohlbehalten wieder an.[4] Der Körper des Angekoks liegt in einem kataleptischen Zustand regungslos in der Hütte, seine Seele macht derweilen einen Besuch im Mond.

„Bei den Nordamerikanern bilden die Traummythen einen integrierenden Bestandteil der Mythologie. So sind hier die Sagen über die Stiftung der religiösen Gesellschaften, Medizin-Logen ganz unverkennbare Traumerzählungen, in denen die Traumsituation meist ausdrücklich angegeben ist. Bei den Pima und Yuma bilden die Träume nach ihrer eigenen Angabe sogar die einzige Quelle der Mythologie".[5] Ja die Wichita nennen die Götter im allgemeinen „Träume" und teilen sie in folgende Gruppen ein: *„Dreams that are Above"*, *„Dreams down here"*, *„Dreams-living-in Water"* und *„Dreams-closest-to-man"*.[6] Nun hat ja die Freudsche Schule in tiefschürfender Arbeit die Gesetze des Unbewußtpsychischen und besonders des Traumlebens mit sicherer Hand aufgedeckt, auch in manchen grundlegenden Untersuchungen Traum und Mythos miteinander verglichen.[7] Unrichtigerweise glauben die Fernstehenden, es handle sich dabei um die Erklärung aller Mythen aus dem Traum, während es den Vertretern dieser

Ursprungsort entfernten Sagen nicht der Urform näherstehen, — in älterer Zeit abgewandert sind, — während die näheren durch verschiedene Kultureinflüsse vielfach gemodelt sein können.

1) Vgl. F. Boas: Th. Central Eskimo. Bureau Am. Ethn. VI. Report 1888, 598; E. W. Nelson: The Eskimo about Bering Strait. XVIII. Annual Report of the B. A. E. 1899. 430, 515.

2) A. W. Howitt: Native Tribes of South East Australia. 1904. 435.

3) M. A. Czaplicka: Aboriginal Siberia. 1914. 287.

4) Curtin: A Journey in Southern Siberia. 1909. 287.

5) P. Ehrenreich: Die allgemeine Mythologie. 1910. 149.

6) G. A. Dorsey: The Mythology of the Wichita. 1904. 20.

7) Die bahnbrechende Arbeit wurde von K. Abraham geleistet (Traum und Mythos. 1909).

Richtung gewöhnlich nur darum zu tun ist, die an dem Studium der Träume gewonnene Einsicht in die Werkstätte des Unbewußten auch auf die Mythologie anzuwenden. Wie wäre es aber, wenn wir in diesem Fall einen Schritt weiter gingen und gerade die Motive der sogenannten Mondmythologie nicht aus den vieldeutbar nichtssagenden Schicksalen des Gestirnes, sondern aus den uns wohlbekannten Situationen des auf den Mond projizierenden Träumers zu erfassen suchten?[1]

Mondsage und Harnreiztraum

Das Material berechtigt uns ja durch unmittelbare Aussagen diesen Weg einzuschlagen. Die im Kindbett verstorbenen Frauen, die Tzitzimime, erscheinen in Mexiko als alpdrückende Wesen; aber sie tragen auch als Zeichen ihrer Beziehungen zum Monde den Nasenhalbmond.[2] *Tsuki yomi* ist der japanische Mondgott: *Tsuki* bedeutet den Mond, *yo*=Nacht, *yomi* =Unterwelt, *yume*, *yome*=Traum.[3] Den ersten Schritt haben wir ja in dieser Richtung getan. Die Vorstellung eines nächtlichen Wasserholens läßt sich ungezwungen als Bequemlichkeitstraum eines durstigen Menschen begreifen. Wir wollen aber nun die Rolle des Wassers in diesen Sagen etwas näher untersuchen und wir werden sehen, daß wir neben dem Durst noch andere Traumerreger werden annehmen müssen. In *5* finden wir einen Riesen, der Wasser auf die Erde gießt (dadurch Ebbe und Flut verursachend). In *16* läuft das Wasser aus dem Eimer heraus. Wenn der Mond seinen Wassereimer umkehrt, regnet es *(29)*. In *31* finden wir eine Seefahrt des Mannes (um zu fischen), ebenso in *38* (um seine Frau zu prügeln). In *38* und *39* weicht das Wasser vor der Frau, die ihren Kindern Wasser holen will, zurück. Sie setzt ihre beiden Kinder aufs Wasser, der Mann findet sie und nimmt sie zu sich ins Boot. Otto Rank hat eine Reihe von Träumen publiziert, deren gemeinsames Element das Vorkommen von Regen, Meerfahrt, Flut, fließendes Wasser usw. war und die sich alle als Harnreizträume erwiesen haben (Harndrang nach dem Erwachen). In einigen Träumen dieser Reihe war das Urinieren direkt dargestellt, in anderen erschien der urethrale Reiz nur symbolisch als fließendes Wasser,

1) Laut Ehrenreich: *loc. cit.* 150 kommen vielen Traumdämonen mondmythologische Eigenschaften zu. Der Satz ist umzukehren.

2) H. Kunike: Sonne, Mond und Sterne im alten Mexiko. Z. f. E. 1911. 928.

3) K. Florenz: Japanische Mythologie. 1901. 27.

Regen usw.[1] Bezeichnend für den Traum ist dabei die Vergrößerung, in der ein verhältnismäßig unbedeutender Leibreiz erscheint. So träumte z. B. Maury von der Schreckensherrschaft der Französischen Revolution. Er macht schreckliche Mordszenen mit und wird auf den Richtplatz geführt. „Er steigt aufs Schafott, der Scharfrichter bindet ihn aufs Bett; es kippt um, das Messer der Guillotine fällt herab, er fühlt, wie sein Haupt von dem Rumpfe getrennt wird, wacht in der entsetzlichsten Angst auf und findet, daß der Bettaufsatz herabgefallen war und seine Halswirbel, wirklich ähnlich wie das Messer einer Guillotine, getroffen hatte."[2] Ellis erzählt, wie aus einem Mückenstich im Traum eine unübersehbare Zahl riesiger Tiere wurde, die sehr an mythische Fabelwesen erinnern. Die Hörner der Tiere bohrten sich tief ins Fleisch des Träumers.[3] So wird auch im Traum aus dem urethralen Drang eine Wasserfahrt, Regen oder Flut; manchmal (wie in unserem Material) wird dabei das Urinieren selbst als anstößig von der psychischen Zensur eliminiert, in anderen Fällen bleibt es aber im Sagentext erhalten.

Flutsagen

Ein Patient erzählt in der Analyse, daß er immer sagte: „Das ist nichts. Wenn bei uns jemand uriniert, wird daraus so ein Strom." — Der Zusammenhang zwischen Urinieren und Flut[4] ist vollkommen klar in folgender Sage aus Neupommern. Eine Frau Tabui Kor hatte zwei Söhne, Tilik und Tarai. Die Welt war damals noch nicht erschaffen und sie wohnten an der heiligen Quelle in Kababiai. Die Männer merkten, daß ihr Essen sehr schlecht schmeckte und nahmen sich vor, ihre Mutter bei der Zubereitung des Essens zu beobachten. Der eine arbeitete nun mit zwei Äxten, um sie zu täuschen, der andere hatte sich versteckt und da sah er, wie

1) In einem ungarischen Witzblatt erschien der gezeichnete „Traum einer französischen Bonne". Das Kind muß auf die Seite gehen, der Strom wird immer mächtiger, ein Bach, ein Fluß entsteht daraus, der dann einen Kahn, ein Segelschiff, einen Dampfer usw. zu tragen vermag. — Otto Rank: Die Symbolschichtung im Wecktraum. Jahrbuch für Psychoanalyse. Bd. IV. 99.

2) A. Maury: Le sommeil et les rêves. 1878. 161. Angeführt nach Freud: Traumdeutung. 1911. 18. (Ges. Schriften. Bd. II. S. 29.)

3) H. Ellis: The World of Dreams. 1911. 75. — Vgl. auch die Experimente von Mourly Vold. Über den Traum. 1912. I. II.

4) Vgl. O. Rank: Psychoanalytische Beiträge zur Mythenforschung. Internationale Psychoanalytische Bibliothek. IV. 1919. 147. — Die Symbolschichtung im mythischen Denken. 2. Aufl., 1922. 82: „Zur Deutung der Sintflutsage."

sie in das Kraut, das für ihre Söhne bereitet wurde, hineinurinierte, während sie für ihr eigenes Essen reines Seewasser nahm. Sie tauschen nun die beiden Portionen und darüber gerät Tabui Kor in eine derartige Wut, daß sie weggeht *„and rolled away the stone wich had hitherto kept the sea confined, and the water and sea poured out in a great flood and this was the origin of the sea"*.[1] Eine Narrinyeri-Sage (in der unzensurierten Version bei Meyer) erzählt, wie dem Nurunduri seine beiden Frauen durchbrennen und er sie verfolgt. Wo immer der Riese ankommt, verbreitet er eine panische Furcht unter den Menschen. Bei Freemans Knob ließ er Wasser und darum heißt die Stelle noch heute Kainjenauld (*„kainjamin: to make water"*). Müde von der Verfolgung befiehlt er der See emporzusteigen, damit seine beiden untreuen Frauen ertrinken sollen. Sie werden in zwei Felsen verwandelt und sind noch heute bei niederem Wasserstand sichtbar.[2]

Die Fischer der Bucht von Saint-Brieux erzählen, wie die Sonne dereinst die Welt verbrannt hätte. Da sandte Gott die Heiligen und die fingen an zu urinieren, bis die Welt mit Wasser bedeckt war und die Sonne beinahe ertrank. Aus diesem Urwasser stammen die Meere, daher ist das Meerwasser salzig.[3] Eine Heiltsuk-Sage erzählt, wie zwei Brüder mit ihrer Schwester zusammen lebten. Sie verfertigen zuerst eine kleine Reuse und fangen einen kleinen Fisch, dann immer größere Reusen und fangen größere Fische. Sie haben einen Hund, der bellt nachts, das Mädchen schlägt ihn und fordert ihn auf, einen größeren Fluß zu machen. Dies geschieht; aber die Fische verschwinden jede Nacht aus der Reuse. Um Mitternacht erscheint Masmasalaniq, ein großer Mann ohne Kopf, dessen Augen an beiden Seiten der Brust standen. Der junge Mann schießt vergebens nach ihm. Nun kommt die Verfolgung und die „Reise nach dem Hause des Alps",[4] denn sowohl die mitternächtliche Erscheinung wie sein Äußeres und die ganze Situation lassen keinen Zweifel an der Alpnatur dieses Wesens. Es folgt nun das Motiv „Geschoß der Menschen, Geistern unsichtbar", und nach der Heilung des Alpwesens erhält er als Lohn die Tochter des Dämonen. Sie zimmern sich ein Boot, um nach Hause zu fahren, aber es steht auf dem Trockenen. „Da fing sie an zu urinieren und aus ihrem Urin entstand

1) G. Brown: Melanesians and Polynesians. 1910. 357.

2) H. E. A. Meyer: Manners and Customs of the Aborigines of the Encounter Bay Tribe. J. D. Woods: The Native Tribes of South Australia. 1879. 205.

3) P. Sebillot: Le Folk-Lore de France. II. 190. S. 7. Vgl. ebenda 97. 176. 327, 328, 336, 402.

4) Siehe Laistner: Das Rätsel der Sphinx. 1889. I. II.

ein großer Fluß"[1] usw. Reuse und Fisch am Anfang der Erzählung symbolisieren die gefüllte Blase; mit dem Anwachsen des Harnreizes werden es immer größere Reusen, Fische, Flüsse, bis zuletzt das Verdrängte die Zensurschranke durchbricht und der Reiz in seiner unzensurierten Form zur Darstellung gelangt. Folgt, wie in dem „Traum der französischen Bonne", die Schiffahrt auf dem Urinstrom. So wie der Körperteil, der die Flüssigkeit enthält (Blase), hier als Schiff oder Reuse in der Traumsymbolik erscheint, so in einer Gruppe von Flutsagen als Behälter, der aus Unachtsamkeit usw. entfernt wird (die Sphinkter funktionieren nicht!), worauf dann diese Flüssigkeit hervorströmt.

Ganz handgreiflich ist die Darstellung der Sphinkterfunktion und des Hervorströmens in einer Flutsage der Acawoio. Sigu öffnet den übriggebliebenen Stumpf des Weltbaumes, ohne zu wissen, daß darin alles Wasser eingeschlossen ist. Schnell verfertigt er einen eng geflochtenen Korb, welcher durch seine magische Kraft (hyperbolisierende Darstellung der Körperfunktion) die steigende Flut zurückhält, bis dann der neugierige Affe Iwarrika den Korb entfernt und das Wasser mit unwiderstehlicher Kraft hervorbricht.[2] Hieran schließt sich die Flutsage der Haiti-Insulaner an. „Ein mächtiger Kazike erschlug seinen Sohn der sich gegen ihn vergangen hatte. Nach Landessitte bestattete er die Gebeine desselben in einem großen Kruge, in welchem sie sich in Fische verwandelten. In dem Kürbiskrug, so rühmte sich Jaia, habe er das ganze Meer verschlossen, und als nun eines Tages einer der neugierigen Brüder in der Abwesenheit Jaias in den Krug schaute, fiel dieser auf die Erde nieder und zerbrach. Da ergoß sich eine endlose Flut, welche die ganze Erde überschwemmte, so daß nur die Spitzen der Berge daraus hervorsahen, welche die heutigen Antillen bilden."[3] Der von seinem Vater getötete Sohn, dessen Gebeine in einen Krug, in dem das Meer eingeschlossen ist, getan werden, erinnert auffällig an die Darstellung der zehnten Woche in den Codices Borgia S. 70 und Vaticanus Nr. 3773. Das Schicksal des Toten besteht darin, in ein Wassergefäß hinabgestoßen zu werden. Laut mexikanischer Vorstellung hausen die Toten in der dunklen Unterwelt in wassergefüllten Höhlen.[4]

1) Boas: Indianische Sagen. 237, 238.

2) W. H. Brett: The Indian Tribes of Guiana. 1868. 380, 381.

3) R. Andree: Die Flutsagen. 1891. Nach Irwing: Columbus. Book. VI. Chap. X. Auch bei Brett, *loc. cit.* 381. Anm. Über die Kürbisschale als Weltall bei den Cora siehe K. Th. Preuß: Die Nayarit-Expedition. 1912. S. LXXXII.

4) Preuß: Nayarit. S. XXX.

Nun müssen wir auch das *„itzompan"* („seine Schädelstätte") der alten Mexikaner und was damit zusammenhängt, heranziehen. Zwar sollten wir wohl nach der Auffassung der Buchstabengläubigen es bleiben lassen, eine Sage, welche von dem Abfließen der Gewässer berichtet, im Zusammenhange mit den Flutsagen heranzuziehen, es wird uns aber jeder, der etwas Erfahrung in der psychoanalytischen Traumdeutung hat, zugestehen, daß trotz dieser Umkehrung der unbewußte Inhalt des Mythos derselbe ist. Es wird nämlich erzählt, wie die Mexikaner in ihren Wanderungen auf dem „Schlangenberg" dem Gott Uitzilopochtli „seinen Ballspielplatz" mit einem Loch in der Mitte erbauen und merkwürdigerweise heißt dieses Loch „seine Schädelstätte". Dann grenzen sie die Furchen in der Mitte ab, so daß ein Dreieck in der Mitte des Loches bleibt, das man den „Brunnen"[1] nennt, so daß, wenn der Ball aus Kautschuk dorthin fällt, der, der ihn dorthin wirft, allen Zuschauern die Kleider wegnimmt, so daß alle ein großes Geschrei erheben: „Ein großer Ehebrecher ist er, der von den Händen des Gatten eines Weibes oder im Kriege sterben wird." Und in jenes Loch schütteten sie Wasser „zum Zeichen" und Uitzilopochtli spricht zu ihnen: „Wohlauf, Mexikaner, es ist fertig, der Brunnen, der gemacht ist, ist voll Wasser, Taxodiumbäume, Rohr, Binsen weiße und gelbe Wasserrosen." Nun wird erzählt, wie die Sterngötter auf dem Ballspielplatze „ihre Väter fressen" (die Väter sind Mexikaner) und wie Uitzilopochtli in dem Wasserloch, das in der Mitte ist, einer Frau namens Coyolxauh den Kopf abschneidet und ihr Herz herausnimmt. Jetzt zerbricht Uitzilopochtli die Röhre oder den Fluß des Wasserquells (*„El caño ó rio del nacimiento del agua"*; die Übersetzung von Preuß' „Geburtswasser", die Seler zurückweist, ist, wie wir sehen werden, dem Sinne gemäß jedenfalls richtig) „den es dort gab nach der geheimnisvollen Bedeutung des Ballspieles tlachtli, der zum See geworden war, und als er ein Loch hinein gemacht hatte, ging das Wasser heraus und die Vögel, Fische, Bäume und Pflanzen alles vertrocknete auf einmal und ging wie in Rauch auf; es scheint, daß alles verschwand und daß von einer anderen Welt alles erschien, was er dort angelegt hatte."[2] Die Deutung dieser Sage wollen wir vorläufig aufschieben.

1) Vgl. Alice Bálint: Die mexikanische Kriegshieroglyphe atl-tlachinolli. Imago IX.

2) Ed. Seler: Gesammelte Abhandlungen zur amerikanischen Sprache und Altertumskunde. III. 1908. 323. K. Th. Preuß: Der Kampf der Sonne mit den Sternen in Mexiko. Globus. Bd. LXXXVII. 1905. 136.

Feuer und Wasser

Wie in der Acawoio-Sage entsteht die Flut (oder eigentlich die See) auch bei den Mantra aus einem unvorsichtig geöffneten Baumstumpf. Ein gewisser Batin hatte einen Affen gebraten und nun war er durstig (Durstreiztraum). Er findet einen alten Baumstumpf, läßt sich mit Hilfe einer Liane hinab und findet im hohlen Baum Wasser um seinen Durst zu stillen. Mit Hilfe der Liane kriecht er heraus, doch wird er von einer riesigen weißen Schildkröte *„accompanied by a vast body of water"* verfolgt. Umsonst versuchen sich verschiedene starke Tiere der Schildkröte und der Flut zu widersetzen, bis der Zwerghirsch endlich mit Hilfe seiner ganzen Sippschaft die Schildkröte tötet.[1] Ein Unhold der Thompson-River-Indianer hält das Feuer und das Wasser in Schachteln verwahrt; diese werden aus Neugierde geöffnet, ein großer Brand beziehungsweise eine allgemeine Flut entsteht.[2] Mit dem Feuer, noch mehr aber mit der Verquickung von Feuer und Wasser,[3] hat es aber eine besondere Bewandtnis. Im europäischen Volksglauben finden wir oft, daß es Kindern verboten ist, mit dem Feuer zu spielen, da sie sonst Bettnässer werden.[4] In einer Arbeit über die Brandstiftung finden wir zwei Bemerkungen.[5] Einerseits daß ein auffallend großer Prozentsatz der Brandstifter sich aus späten Enuretikern rekrutiert. Dementsprechend gehört es auch zu den gesichertsten Ergebnissen der Psychoanalyse, daß der brennende Reiz des Harndranges sich im Traum in eine Feuersymbolik umsetzt, was besonders deutlich ist, wenn es sich um eine Kombination von Feuer und Wasser handelt.[6] Hierher

1) Skeat and Blagden: Pagan Races of the Malay Peninsula. 1906. II. 340.

2) I. Teit: Traditions of the Thompson River Indians of British Columbia. 1898. 57, 58.

3) Vgl. über das Zeichen des Krieges in Mexiko. K. Th. Preuß: Die Feuergötter. Mitteilung der Anthropologischen Gesellschaft in Wien. XXXII. Ed. Seler: Die holzgeschnitzte Pauke von Malinalco und das Zeichen atl-thachinolli. Abhandlungen zur amerikanischen Sprache und Altertumskunde. III. 221. P. D. Kreichgauer: Das Symbol für Kampf im alten Mexiko. Anthropos. 1914. 381, besonders aber A. Bálint: Die mexikanische Kriegshieroglyphe atl-tlachinolli. Imago. IX.

4) In Göcsej (Westungarn) schlagt man einem Kinde, das ins Bett macht, mit einem feurigen Besen den Hinteren. F. Gönczi: Göcsej. 1914. 143. Kinder dürfen nicht mit dem Feuer spielen, sonst pissen sie ein (Schlesien, Thüringen, Erzgebirge, Voigtland, Rheinland). Wuttke: Der deutsche Volksaberglaube. 1900. 395. K. Bartsch: Sagen, Märchen und Gebräuche aus Mecklenburg. 1880. II. 54.

5) H. Schmid: Zur Psychologie der Brandstifter. (Psychologische Abhandlungen herausgegeben von C. G. Jung. 1914. I. 85, 86.)

6) Der feurige Drache des wendischen Volksglaubens entsteht aus einer nassen Henne. Edm. Veckenstedt: Wendische Sagen, Märchen und abergläubische Gebräuche. 1880. 387. Vgl. Wlislocki: Volksglaube und religiöser Brauch der Magyaren. 1893. 120.

gehört auch das feurige Naß, das der wilde Jäger aus seinem Fäßlein über den Burschen ergießt, der in der schwäbischen Sage zu trinken begehrt.[1]

Besonders häufig finden wir diese Verquickung von Feuer und Wasser in der Flutsage. Die Ipurina erzählen, daß die Welt schon einmal von einer heißen Flüssigkeit zerstört wurde.[2] Bezeichnend ist folgende Sage der Tembé-Indianer: „In alten Zeiten kam einmal ein Mann zu einem Kinde, welches spielte. Er gab ihm eine brennende Kerze und befahl ihm, sie im Wasser des Flusses auszulöschen und verschwand wieder. (Vgl. die infantile Quelle der Enuresis nocturna und den europäischen Volksglauben, wenn Kinder mit dem Feuer spielen, bepissen sie sich im Schlafe.) Das Kind tauchte die Kerze in den Fluß, der sofort zu brennen anfing. Erst verbrannte das Wasser, dann begann auch die Erde zu brennen. Das Feuer fraß sich unter dem Boden fort und brach auf einem Dorfplatz an die Oberfläche durch. Nun stürzt die Erde an dieser Stelle ein. Eine schwangere Frau versteckte sich mit einem Knaben in den Stämmen von Bananenstauden, denen kein Feuer etwas anhaben kann. Das Feuer vernichtete die ganze Menschheit. Jetzt überschwemmt wieder das Wasser die ganze Erde; die beiden kommen aus dem Versteck hervor und pflanzen die Mandiokakerne, die sie sorgfältig aufgehoben hatten. Dann gebiert die Frau ein Mädchen, die von ihrem Bruder zur Stammutter der Menschheit gemacht wird.[3]

Auch in unserer Sagengruppe findet sich diese Verquickung von Feuer und Wasser, womit unsere Deutung Durstreiz + Harnreizwecktraum eine neue Stütze gewinnt. In Variante *3* werden die Wasserholenden vom Monde verbrannt. In den jakutisch-burjätischen Fassungen *(16* bis *20)* schwebt das wasserholende Mädchen in der Gefahr, nicht im Monde zu leben, sondern in der Sonne verbrannt zu werden. Endlich in den neuseeländischen Varianten *38*, *39*, zündet die Frau Ronas, die vorher mit ihren Kindern auf dem Wasser fuhr, ihre Hütte selbst an und kommt in den Flammen um.

Urindrang und Mondsucht

Bei vesikalen Träumen von infantilem Typus kann es auch geschehen, daß der Traum in eine Handlung umgesetzt wird: Die Träumer gehen,

1) O. Rank, *loc. cit.* 146. Vgl. H. Plischke: Die Sage vom wilden Heere im deutschen Volke. 1914. 72. V. Waschnitius: Perht, Holda und verwandte Gestalten. Sitzungsber. K. Ak. d. W. 1913. 174.

2) P. Ehrenreich: Beiträge zur Völkerkunde Brasiliens. Veröff. Kgl. M. f. V. II. 1891. 71.

3) C. Nimuendaju-Unkel: Sagen der Tembé-Indianer. Z. f. E. XLVII. 288.

weiter schlafend und träumend, auf den Nachttopf oder sie benetzen ihr Bett oder das Zimmer. Ellis berichtet von einer jungen Frau, die im Schlafe aufsteht und auf den Zimmerboden uriniert, wobei sie erst durch den Aufschrei ihrer Schwester erweckt wird.[1] Durch dieses Überhandnehmen des motorischen Impulses wird auch der Zusammenhang zwischen Urindrang und Somnambulismus, der ja gewöhnlich Mondsucht genannt wird, beleuchtet. Sadgers verdienstvolle Arbeit beruht ja eigentlich nur auf zwei ausführlich analysierten Fällen von Mondsucht und in beiden war ein erhöhtes Maß von Urethralerotik festzustellen. Eine Hysterika bekam als Kind bei Nacht stets heftigen Harndrang und suchte den Nachttopf, vermochte ihn aber nicht zu finden, obwohl er stets am gewohnten Platze stand. „Indes wurde der Drang stets ärger, so daß sie im Schlafe während des Suchens furchtbar zu stöhnen begann. Das ganze Zimmer suchte sie ab, ja kroch selbst unter dem Bette herum, ohne an den Topf, der sich dort befand, anzustoßen oder ihn zu bemerken. Es passierte ihr ziemlich häufig, daß sie infolge des enormen Harndrangs unter dem Suchen das Bett oder das Zimmer näßte, worauf es natürlich viele Schläge gab."[2] Nächtelang ist sie bei Mondlicht im Hause herumgestiegen, sie ging im Hemde zur Tür hinaus und zum Gangfenster, welches sie öffnete. So blieb sie eine ganze Weile sitzen, fortwährend den Mond betrachtend.[3] Sie erzählt: „Wenn ich mit vier, fünf Jahren in den Mond schaute, hatte ich oft Lust, über die Häuser in den Mond hinaufzusteigen." Mit neun, zehn Jahren phantasierte sie viel vom Monde, vielleicht sei es dort wie im Paradies, dort könne sie nackt herumlaufen, mit Buben und Mädchen ein freies Leben führen usw.[4]

Ein achtundzwanzigjähriger Förster erzählt: „In der Nacht hatte der Vollmond auf mein Bett geschienen. Wir Jungen hatten dort keinen Nachttopf, sondern mußten hinausgehen, was bei meinem häufigen nächtlichen Harndrang mir sehr unangenehm war. Nun stand unter meinem Bette eine viereckige Schachtel für Strohhut und Krawatten, die hab' ich in der Nacht, als ich schlaftrunken aufstand, für einen Topf gehalten und hineinuriniert. Das hat sich dann nochmals wiederholt. Ein andermal habe ich, auch bei Vollmond, einem Kollegen in die Schuhe hineingeschifft usw."[5]

1) Ellis: The World of Dreams. 96.

2) I. Sadger; Über Nachtwandeln und Mondsucht. Schriften zur angewandten Seelenkunde. XVI. 1914. 8.

3) Sadger, *loc. cit.* 20.

4) Sadger, *loc. cit.* 27.

5) Sadger, *loc. cit.* 37.

In einer Tschimschian-Sage erklärt der Mond einem zum Himmel emporgestiegenen Menschen: Höre, was du die Menschen lehren sollst, wenn du zur Erde zurückkommst. Ich freue mich daran, die Menschen auf Erden zu sehen, denn sonst würde es niemand geben, der zu mir betet und mich verehrt. Ich bedarf und erfreue mich eurer Verehrung. Aber wenn ihr fortfährt übel zu tun, werde ich euch vernichten. Mann und Frau sollen einander treu sein, ihr sollt zu mir beten und ihr sollt den Mond nicht ansehen, wenn ihr am Ufer sitzt und euere Notdurft verrichtet.[1] In der Basse-Bretagne heißt es, junge Weiber dürften sich abends, wenn sie ihre Notdurft verrichten, nicht dem Mond zuwenden, sonst könnten sie vom Mond geschwängert werden.[2] Aus der Übertretung eines ähnlichen Tabus (nicht auf den Mond hinzudeuten) wird ja in einer Variante das Heraufholen der Wasserträgerin in den Mond erklärt *(30)*. Es dürfte demnach als gesichert gelten, *a)* daß unsere Sagen auf Traumerlebnissen beruhen, *b)* daß wir diese Träume auch näher als Weckträume bestimmen können. Bei dieser näheren Bestimmung werden wir eingedenk der psychoanalytischen Lehre von der vielfachen Überdeterminierung der Traumelemente von den bewußtseinsfähigeren Schichten schreitend, die ganze Phylogenese der in unseren Sagen enthaltenen Elemente aufzudecken suchen.

Als erste Schichte ergibt sich: *c)* das Wasserholen bei Mondschein als Durstreiztraum, *d)* die Elemente des Wasserausgießens, Verbrennens, der Wasserfahrt machen es wahrscheinlich, daß wir daneben auch einen Harnreiztraum zu supponieren haben, welcher einerseits auch physiologisch mit dem Durstreiz verknüpft sein kann, anderseits mag aber das letztere Motiv als unanstößig häufig zur Verdeckung des Harnreizes verwendet worden sein. So weit das spärliche Erfahrungsmaterial über Mondsüchtige reicht, scheint es auch darauf hinzudeuten, daß eine erhöhte nächtliche Harntätigkeit und die Tendenz, sich vom Monde angezogen zu fühlen, aus verschiedenen Ursachen zusammen auftreten, womit die Deutung unserer Mondsagen als Harnreizträume aufs beste übereinstimmen würde. Da aber in der Traumsymbolik fließendes Wasser häufig als Äquivalent des Urinstromes auftritt, wäre es schließlich nicht zu verwundern, wenn die weltweiten und vielfach besprochenen Beziehungen des Mondes zu den Wässern, nicht bloß auf der Beobachtung kosmischer Erscheinungen, Ebbe und Flut, be-

1) Boas: Indianische Sagen. 279.
2) P. Sebillot: Le Folk-Lore de France. I. 1904. 41.

ruhten, sondern auch eine menschliche physiologische Quelle in dem vom Mondschein und Harndrang bestimmten Wecktraum hätten.

Mond und Wasser

Wir wollen nun diese Beziehungen mit Rücksicht auf unsere Sage kurz besprechen. Da, wie bekannt, ein Traum dadurch entsteht, daß die unerledigten Reste der bewußten Tagesgedanken zu Traumerregern werden, indem es ihnen gelingt, mit analogem, infantil-archaischem Material in Verbindung zu treten,[1] so werden wir uns vorstellen, daß unsere Traumerzählung irgendwo entstanden sein wird, wo die Auffassung des Mondes als einer wässerigen Substanz oder überhaupt der Beziehung von Mond und Wasser gegeben war.[2]

In Hawai heißt es: In seiner Größe und Kleinheit fällt der Mond mit den Fluten zusammen, weil er vom Schöpfer (Kai-hanga) aus dem Wasser gebildet, und darum in sympathischer Verbindung mit dem Wasser ist.[3] Es ist ein alter und nicht nur indischer Glaube, daß der Mond der Herr des Wassers ist. Die Puranas sagen, daß der Wagen des Mondes aus Wasser bestehe; aus dem Monde kommt der Regen, heißt es (Ait. Br. VIII. 28, 15) und in den Wassern ist der Mond (R. V. I. 105. 1).[4] Wenn König Soma (der Mond, die Speise der Götter) in der Neumondnacht weder im Osten noch im Westen sichtbar ist, dann dringt er in Wasser und Pflanzen ein.[5] „Es läuft der Mond in den Wassern als ein Vogel am Himmel“[6] usw. In China ist es nicht anders. Im Pao-poh-tsze heißt es laut de Groot: *„l'essence de la lune domine sur l'eau“*. Im[7] ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung schreibt ein chinesischer Philosoph: Der Mond besteht aus Wasser, darin befinden sich Hase und Kröte.[8] In einem chinesischen Märchen von der Mondfee heißt es: „Silbern türmten sich die Stockwerke übereinander. Die Säulen und Wände waren alle aus Wasserkristall. Es waren Fische und

1) S. Freud: Die Traumdeutung. 1911. 369.

2) Anderseits beruht aber die bewußte Doktrin wiederum teilweise auf demselben Material, teilweise auf noch unten zu erörternden Umständen.

3) Bastian: Inselgruppen. 217.

4) A. Hillebrandt: Vedische Mythologie. 1891. I. 355, 356.

5) Hillebrandt, *loc. cit.* I. 294.

6) Hillebrandt, *loc. cit.* I. 344.

7) I. I. M. de Groot: Les Fétes annuallement célebrées a Emoui. Annales du Musée Guiment. XII. 886. 1488.

8) Groot, *loc. cit.* 495.

Vögel, die bewegten sich wie lebend. Die ganze Welt schien aus Glas zu sein."[1] So auch bei den von China beeinflußten Randvölkern. „Der Mond ist nach dem tibetanisch-mongolischen System ein Wasserglas, welches gleichfalls von einem glänzenden Tängäri bewohnt wird. Der nächtliche Tau ist eine Wirkung des Mondes."[2] Die Sonne besteht aus Glas und Feuer, der Mond aus Glas und Wasser.[3] Ein aus Knochen gebildeter Nasenhalbmond auf dunklem Felde, mit Wasser gefüllt und ein weißes Kaninchen oder ein Steinmesser enthaltend ist die mexikanische Hieroglyphe des Mondes.[4]

Uns interessiert besonders die direkte Verbindung zwischen Mond und Flutsagen. Bei den Muysca ist die Mondgöttin Chia auch Herrin der Gewässer, die eine große Flut verursacht.[5] Die Osseten sehen im Monde den angeketteten Dämon Arnauths, dessen Losreißen große Überschwemmungen verursachen würde.[6] Wie in unserer Variante *29* (Haidah) finden wir oft die Vorstellung „wenn der Mond seinen Wassereimer umkehrt, dann regnet es".[7] Wie sich die Bauernregel über Mond und Wetter und ähnliches zu den Tatsachen verhält, bleibe dahingestellt; jedenfalls sind die Beziehungen des Mondes zur Ebbe und Flut eine überall beobachtete Tatsache. Wir glauben aber, daß die menschliche Aufmerksamkeit regelmäßig von unbewußten Motiven bestimmt ist, daß daher die Traumerlebnisse somnambulistisch-vesikaler Art dazu beigetragen haben werden, die Ideenassoziation Mond und Wasser hervorzurufen und zu fixieren.

Symbolik der Flutsagen

Die Untersuchung Ranks hat aber auch gezeigt, daß der Harndrang eigentlich nur in seiner Verlötung mit anderen unbewußten Faktoren als Traumerreger gelten darf. Es ließ sich nämlich feststellen, daß die Harndrangträume häufig in erotische Wunschtraumszenen (Hochzeitsreise, Schwan-

1) R. Wilhelm: Chinesische Volksmärchen. 1914. 45, 46.

2) Bergmann: Nomadische Streifereien unter den Kalmücken. III. 1804. 39.

3) P. S. Pallas: Reise durch verschiedene Provinzen des russischen Reiches. 1801. I. 334. I. G. Georgi: Beschreibung aller Nationen des russischen Reiches. 1776. 413.

4) Seler: Gesammelte Abhandlungen. Bd. IV. 1914. 1, 171.

5) D. G. Brinton: The Myths of the New World. 1905. 156. Vgl. eine Sintflut, vom Mond hervorgerufen, wobei aber heftige Zyklone an Stelle des Wassers treten bei den Nasoi. E. Frizzi: Ein Beitrag zur Ethnologie von Bougainville und Buka. Baessler Archiv. 1904. Beiheft VI. 9.

6) A. Bastian: Geographische und ethnologische Bilder. 1873. 74.

7) Siehe die Anmerkung oben.

gerschaft) übergehen.[1] In Verbindung mit dem Harnreiz tritt eine Pollution auf.[2] Dann weist aber Rank auch nach, teilweise an Hand des völkerpsychologischen Materials, daß das strömende Wasser in diesen Träumen auch als Geburtswasser, das Hervorkommen aus einem Schiff usw. als Geborenwerden aufzufassen ist. „Die gleichen Symboldarstellungen, die im infantilen Sinne dem vesikalen Traum zugrunde liegen, erscheinen im rezenten Sinne in exquisit sexueller Bedeutung: Wasser — Urin — Sperma — Geburtswasser; Schiff — schiffen (urinieren) — Fruchtbehälter (Kasten) naß werden — Enuresis — Koitus — Gravidität usw.“[3]

Wir wollen nun, an die Deutung der mexikanischen Sage von Uitzilopochtli und Coyolxauh auf dem Ballspielplatz anknüpfend, zeigen, daß diese Geburts- und Koitussymbolik auch in unseren urethralen Flutsagen als Unterschichte aufzudecken ist, um dann zu sehen, inwiefern dies auch für die oben behandelte Gruppe der Mondsagen gilt. Wir haben ja bereits gehört, daß dem Ballspiel eine geheime, mystische Bedeutung zukommt. Seler bemerkt: „Eine vergleichende Betrachtung endlich lehrt, daß das Ballspiel der Mexikaner mit anderen unter den amerikanischen Stämmen weit verbreiteten Spielen in Verbindung zu bringen ist, mit dem Ring- und Speerspiel der nordamerikanischen Indianer. Bei dem letzteren kam es darauf an, einen Speer durch einen rollenden Ring zu werfen, bei dem Ballspiel der Mexikaner den Ball durch den in der Ballspielwand befestigten Ring zu treiben. Von dem Ring- und Speerspiel der nordamerikanischen Indianer steht es fest, daß es mit der Weiblichkeit und mit der Befruchtung in Zusammenhang gebracht wurde. Es bildet z. B. einen wesentlichen Zug bei den im Herbst stattfindenden Weibertänzen der Hopi.“[4] Dem glücklichen Spieler, der den Ball durch den tlachtemalacatl warf, riefen die Mexikaner zu: „Das muß ein großer Ehebrecher sein.“ Demnach wäre die Bedeutung des Loches oder Brunnens in der Mitte des Ballspielplatzes ganz klar: es bedeutet die Scheidenöffnung am weiblichen Körper. Das Wassergießen in das Loch wäre die Befruchtung; danach hätten wir das Leben des Uitzilopochtli im Mutterleib und mit dem Abfließen der Gewässer seine Geburt. Die Geburtsbedeutung dieser Flutsage hat ja schon Preuß erkannt: „Nun zerbricht Uitzilopochtli das Rohr oder den Geburtsfluß“, in dem

1) O. Rank: Die Symbolschichtung im Wecktraum. Jahrbuch. IV. 78.

2) O. Rank: Symbolschichtung. Jahrbuch. IV. 83, 84. Vgl. S. 88.

3) O. Rank, *loc. cit.* 95.

4) Ed. Seler: Gesammelte Abhandlungen zur amerikanischen Sprach- und Altertumskunde. III. 1908. 323.

er offenbar bis dahin gefangen war, wendet sich nach dem großen See um, und als er ihn anbohrt, verläuft das Wasser, alles vertrocknet und und verschwindet plötzlich. „Diese Flut, die so oft bei der Geburt des Sonnengottes und bei dem Herauskommen der Menschen aus der Erde in so vielen Mythen allenthalben erzählt wird, ist das Meer der Morgenröte, das sofort versiegt, sobald die Geburt vollendet ist."[1]

Für unsere Auffassung bleiben die naturalistischen Beziehungen (Sonne, Morgenröte) das Sekundäre, und das Rein-Menschliche das Primäre. Die Projektion der Flutsage auf die Morgenröte wäre indessen auch von unserem Standpunkt aus leicht verständlich, haben wir es ja mit einem Harnreizwecktraum zu tun, wobei die innere Flut leicht eine Projektion auf den himmlischen Weckreiz erfahren haben mag. Uns interessiert aber noch der Umstand, daß dieses Brunnenloch, dessen Bedeutung als weibliches Genitale so über allen Zweifeln steht, auch *itzompan* („seine Schädelstätte") heißt, wie das Gerüst, wo die Mexikaner die Schädel der Geopferten auf einer durch die Schläfengegend gestoßenen Stange aufbewahrten.[2] Wenn also ein Vaginasymbol mit dem Opfergerüst identifiziert wird, so ist das nur ein Sonderfall jenes auch sonst nachweisbaren und einerseits tief im Organischen, anderseits aber in der Vorgeschichte der Menscheit begründeten Zusammenhanges von Zeugen und Töten, welcher in Mexiko besonders deutlich zu beobachten ist. Der enge Zusammenhang zwischen Zeugen und Töten (Schädelstätte = Vagina) kann natürlich mehrfach determiniert sein. Es wird aber wohl kein Zufall sein, wenn im Gesang des unsichtbaren Gottes gesagt wird, die Centzon uitznaua „fressen ihre Väter", wofür sie dann auch den Opfertod erleiden. Nun hilft uns die herangezogene Sage aus Haiti und bestätigt unsere Deutung; hier bricht ja die Flut aus einer Kalebasse los, in welche ein Vater die Gebeine seines von ihm getöteten Sohnes gelegt hat. Dieselben Elemente finden wir aber in der oben angeführten Tembe-Sage. Denn während die aus kindlichem Spiel entstandene Feuer- und Wasserflut die ganze Erde verwüstet, versteckt sich doch eine schwangere Frau in die Bananenstaude und überdies endet noch die Sage mit einem Inzest. Auch in der Flutsage der Mantra läßt sich auf Grund nicht nur allgemein-psychologischer, sondern spezifisch malaiischer Tatsachen das genitale Element nachweisen. Die Flucht vor dem Wasserstrom und dem Riesentier erinnert nämlich daran, daß die Malaien „männliche" und „weibliche" Fluten unterscheiden und der An-

1) K. Th. **Preuß**: Der Kampf der Sonne mit den Sternen in Mexiko. Globus. 1905. LXXXVII. 137.

2) **Preuß**, *l. c.*

sicht sind, daß diese jene verfolgen.[1] Es wäre ja die Deutung möglich, daß der Baumstumpf Symbol des weiblichen Körpers ist und die Flucht die Geburt darstellt. Das wäre ja schließlich sehr begreiflich und dann wäre die Entstehungsage des Meeres eine Geburtssage, während das verfolgende Ungeheuer teilweise als eine Objektivation der bei der Geburt regelmäßig auftretenden Angstaffekte aufzufassen wäre. Hinter dieser „Objektivation" stecken nun freilich wieder jene Gestalten, welche die Geburt und damit auch die Affekte verursachen — die Eltern. Es kommt nämlich der Liane und dem Baumstumpf in den Mythologien der austronesischen Völker eine ganz bestimmte Bedeutung zu.[2]

Die Kayan erzählen von dem hölzernen Schwertgriff, der von der Sonne herunterfiel, sich in den Urfels einbohrte und so zu einem Riesenbaum emporwuchs, der sich über die ganze Insel ausdehnte. Vom Monde fiel eine Ranke, schlang sich um den Baum und wurde die Gemahlin des Baumes und die Mutter eines menschenähnlichen Zwillingspaares.[3]

Laut einer zweiten Variante fällt der große Baum vom Himmel. Ein Rotang windet sich an dem Baum hinauf bis zu dessen Vagina, wodurch dieser sehr groß wurde.[4]

In der dritten Variante haben wir wieder die Entstehung des Baumes aus dem Schwertgriff (Schwertgriff und Weberschiffchen bedeuten in diesen Schöpfungssagen Mann und Frau), dann aber die Erklärung, daß die Ranke, der Mann und der Baum das Weib in dieser Ehe war.[5]

Halten wir uns nun an diese Erklärung, indem wir vorläufig darauf verzichten, das Schwanken zwischen den Geschlechtern in diesen Sagen zu erklären, so werden uns die tieferen Schichten in der Flutsage der Mantra, die wir oben mitgeteilt und auf den Durstreiz bezogen haben, sofort klar werden. An der Ranke (d. h. an dem eigenen Penis) läßt sich der Mann in die große mütterliche Vagina hinab. Indem die Sage den genitalen Drang als Durstreiz darstellt, regrediert sie von der genitalen zur oralen Objektbindung. In der zweiten Hälfte der Sage erweist sich nun diese Regression, wie nicht anders zu erwarten, ganz deutlich als Abwehrmechanismus.[6] Aus dem Loch bricht eine weiße Schildkröte (Muttersymbol) und eine große

1) W. Skeat: Malay Magic. 1900. 10.

2) Vgl. P. W. Schmidt: Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker. 1910.

3) W. H. Furness: Folk-Lore in Borneo. 1901. 6.

4) A. W. Nieuwenhuis: Quer durch Borneo. I. 1904. 129—131.

5) Ch. Hose and W. Mc Dougall: Pagan Tribes of Borneo. 1912. II. 137, 138.

6) Vgl. Freud: Hemmung, Symptom und Angst. 1926. 48.

Wassermasse hervor und die Verfolgung setzt ein. Daß es sich in dieser Verfolgung um eine Angstumkehrung der männlich-genitalen Angriffslust handelt,[1] wird dadurch ganz deutlich, daß der Mann lauter Tiere, deren Bedeutung als Symbole der Männlichkeit nicht mißzuverstehen ist, um ihre Hilfe anruft (Tiger, wilder Stier, Rhinozeros) und daß diese Hilfe ihm dann endlich vom Zwerghirsch, dem Penissymbol dieses Sagengebietes,[2] gewährt wird.

1) Siehe die Deutung der magischen Flucht. Rank: Psychoanalytische Beiträge zur Mythenforschung. 1919. 114, 6.
2) Róheim: Die wilde Jagd. Imago XII. 475.

III) Danaidenarbeit

Deutung der neuseeländischen Varianten

So gerüstet und vorbereitet können wir daran gehen, die Maorigruppe unserer Mondsagen zu deuten, und zwar so zu deuten, wie wir dies etwa mit einem Traume in der Analyse tun würden. In Var. *38* zankt Rona mit seiner Frau. Nun ist aber in infantiler Auffassung der elterliche Koitus ein Zank und die Eklipse werden entweder als ein Kampf oder als ein Geschlechtsverkehr der beiden Himmelslichter gedeutet.[1] Während er sie auf hoher See (urethral-erotisch) sucht, kommt ein Gott und zerstört ihr Haus. Selbst wenn wir nicht wüßten, daß in Mangaia ein galanter Ehemann seine Frau *„a well thatched house"* nennt,[2] daß in Neuguinea „unter fremde Häuser gehen" soviel heißt wie fremden Frauen nachlaufen,[3] und daß z. B. in Celebes (und sonst) die Öffnung des Männerhauses mit Darstellungen der weiblichen Genitalien verziert ist,[4] würden wir dennoch aus Var. *39*, wo der Geschlechtsverkehr zwischen dem Gotte und der Frau Ronas belegt ist, auf die symbolische Identität von Haus und Weib schließen.

Rona rächt sich auf eine durchaus typische Weise an dem lüsternen Gott. Er schneidet ein Stück von seinem Fleische ab und bietet es seiner Frau zum Essen an. Im Sinne des Talionsprinzips kann das abgeschnittene Stück nur denjenigen Körperteil bedeuten, an dem der Gott gesündigt hatte, d. h. den Penis. Wir erinnern an die Inzestsagen, in denen das Mädchen ein abgeschnittenes Stück von ihrer Brust dem Verfolger (Vater, Bruder)

1) Siehe Róheim: Spiegelzauber. 1919. S. 251. Anm. 4.

2) W. W. Gill: Myths and Songs from the South Pacific. 1876. 63.

3) „Das Gebot: Stell' dich nicht unter anderer Leute Häuser bedeutet: Verführe nicht fremde Frauen." — G. Bamler: Tami Neuhauß: Deutsch-Neuguinea. III. 1911. 504. Über Mutterleib als Zimmer in Amerika, siehe W. H. R. Rivers The Symbolism of Rebirth. Folk-Lore. 1922. XXXII. 30.

4) P. u. F. Sarasin: Reisen in Celebes. 1905. II. 217. Schurtz: Altersklassen und Männerbünde. 1902. 261.

anbietet[1] und führen auch als Beweis dessen, daß es sich hier um die weiblichen Äquivalente der Kastration handelt, an, daß, während die männlichen Mitglieder der Skopzensekte sich kastrieren, die Frauen ihre Brüste abschneiden.[2] Rona kastriert demnach den Buhlen seiner Frau und bietet ihr das abgeschnittene Glied zum Essen an: eine Wiederholung des verbotenen Geschlechtsverkehrs mit Verschiebung nach oben. Wir vermuten aber, daß in der unbewußt-latenten Niederschrift dieser Traumerzählung Rona nicht der Strafende, sondern derjenige gewesen sein mag, der als Strafe für verbotenen Geschlechtsverkehr kastriert wird.

Nun ziehen wir die Mondsage der Hawaiinsulaner heran. Die göttliche Hina hatte ihren irdischen Gemahl sowie dessen Kinder schon sattbekommen und will zurück in ihre himmlische Heimat. Der Sonne kann sie sich wegen der großen Hitze nicht nähern, da erblickt sie den Vollmond und entscheidet sich für diesen. Ihr Mann versucht sie zurückzuhalten, doch sie will zu ihrem neuen Gatten, dem Mond, gehn. Noch einen Sprung macht ihr Gemahl und packt dabei ihren Fuß; sie schüttelt ihn ab, aber das Bein bleibt in seiner Hand. Hinkend gelangt sie mit ihrer Kalebasse, in der sie ihre wertvollste Habe aufbewahrt hat, in den Mond. Bei Vollmond ist sie mit der Kalebasse noch immer im Monde sichtbar und da ihr Gatte ihr ein Bein abgerissen hat, heißt sie von nun ab Lono-Muku „*the crippled or maimed Lono*".[3] Die Kalebasse ist ja der Wassereimer, vielleicht ist dann das Ganze bloß eine abweichende sekundäre Bearbeitung desselben Grundthemas? Da fällt vor allem der Name des Helden oder der Heldin auf. Da das Wort *ripo* (Maori) = *lipo* (Hawai),[4] *reo* (Maori) = *leo* (Hawai),[5] *rapa* (Maori) = *lapa* (Hawai)[6] usw. ist und auch „o" und „a" als Endung wechseln,[7] wäre Lono-Rona, wie dies schon von Bastian erkannt wurde.[8] Der Mondgöttin (das Geschlecht ist schwankend: Rona ist eine Frau — Var. *33*, *36*, *40* — oder ein Mann — *34*, *35*, *37*, *38*, *39* —) wird ein Bein abgerissen, ebenso wie dem ebenfalls lunaren Tezcatlipoca, von dem ja Loewenthal gezeigt hat, daß der abgerissene Fuß als Symbol

1) Ed. Stucken: Astralmythen. 1896—1907. 490.
2) K. K. Graß: Die russischen Sekten. II. 1914. 706, 715.
3) Westerwelt: Legends of Maui. 1910. 168, 169. — Bastian: Inselgruppen in Ozeanien 231.
4) E. Tregear: The Maori-Polynesian Comparative Dictionary. N. D. 417.
5) Tregear, *loc. cit.* 409.
6) Tregear, *loc. cit.* 396.
7) Tregear, *loc. cit.* XVIII.
8) Ad. Bastian: Die heilige Sage der Polynesier 1881. 276.

der Kastration zu verstehen ist.[1] Dann haben wir aber auch unabhängig von dieser Untersuchung den Nachweis führen können, daß das Armausreißen der Feuergöttin (oder des Feuergottes) in den Mauisagen die Kastration bedeutet; die Göttin, die von Maui so mißhandelt wird, ist aber keine andere als die Heldin unserer Sagen, Hina.[2] Wohl auf Grund nächtlicher Traumerlebnisse wurden Geschlechtsverkehr (Sünde) und Kastration auf den Mond projiziert; ein dunkles Fragment der hawaiischen Kosmogonie scheint auf eine Sage anzuspielen, worin der Verkehr des Mondes mit einer Frau, wohl als Ursache der Kastration, erzählt wurde. Es heißt: „Es schleudert den Samen umher Makalii, den Samen der Gott (*Akua, atua* = Geist), schleudert den Samen der Mond (Hina) getäuscht durch Lono-muku."[3] Die Sage spielt jedenfalls auf die Sünde des Onan an; das „getäuscht" kann nicht anders in dem Zusammenhang verstanden werden als wenn wir einen Text annehmen, in welchem erzählt wird, daß einer der Ehegenossen den Koitus zu früh abbricht, worauf der andere zu keiner Befriedigung gelangt. Weiter sollte es heißen, „der Täuschende" wird zu Lono-muku, d. h. zum kastrierten Lono zur Strafe für sein Verbrechen. Da Hina trotz des „Samen"schleuderns (vielleicht als Vaginalsekret zu verstehn) jedenfalls ein Weib ist, muß wohl Lono mit dem abgerissenen Fuß hier ein Mann sein und richtig lesen wir ja in Var. *34*, daß Rona vom Fall lahm wurde.

Bäeßler berichtet uns die tahitischen Namen für die einzelnen Monate, d. h. Monde, welche zeigen, daß wir mit der Annahme eines derartigen Mondmythos durchaus stilgemäß-polynesisch denken. „Den Mondwechsel sah man als eine Neuvermählung des Mondes an; jeder neue Mond wurde anders benannt als sein Vorgänger und bekam eine neue Gattin zugeteilt; man sprach nicht von Monaten, sondern von Mondehen. Die Namen der beiden Gatten waren derartig, daß sich aus ihnen schon auf die Art und Weise schließen ließ, wie Mann und Frau zusammen lebten; je nachdem dies geschah, wurden Menschen, Tiere, Pflanzen und Winde davon beeinflußt." In der ersten Mondehe koitiert der Mond und deshalb auch die

1) Loewenthal: Zur Mythologie des jungen Helden. Z. f. E. 1918.

2) Das Material siehe bei Westerwelt: The Legend of Ma-ui. 1910. Meine Auseinandersetzung der Mauisage bildet einen Abschnitt einer größeren unveröffentlichten Arbeit.

3) Ad. Bastian: Heilige Sage der Polynesier. 275. Vgl: *In the Fourteenth Era we find the account of the stars „Strewed the seeds, finest seeds of stars in the heavens, Strewed fine seeds of gods, the sun became a god, Strewed the seeds from Hina, Lonomuku was formed like a jelly."* — E. Tregear: The Creation Song of Hawaii. Journal of the Polynesian Society. IX. 43.

Menschen von vorne, in der zweiten von hinten. Leider unterläßt es Bäeßler alle zwölf Sprüche, die immer doppelsinnig sind, zu erläutern.[1] In dem zweiten Monat entsteht auch Zwietracht zwischen den Menschen im Zusammenhang mit der Art des lunaren Koitus; sowohl in unserer Sagengruppe, wie auch sonst, mangelt es nicht an Sagen, die unglückliche Eheverhältnisse in den Schicksalen der Himmelslichter erblicken. Mit ihrem Manne streitend, gelangt Lono-muku in den Himmel, Rona streitet mit der Frau usw. Wir haben ja schon darauf hingewiesen, daß der Koitus für die infantile Auffassung einem Raufen der Erwachsenen entspricht; im Traum könnte diese infantile Vorstellung regressiv belebt werden, wenn damit zugleich ein Quantum freischwebender Libido, ein Unlustmoment dargestellt werden soll. Wir erinnern an den „geschleuderten" Samen in dem oben angeführten Sagenfragment und fragen uns, was es hiermit für eine Bewandtnis haben mag. Um dies zu erklären, müssen wir aber etwas weiter ausholen.

Danaidenarbeit

Ewig flicht Moyang Bertang seinen Faden im Mond, doch ebenfalls ewig wird er von den Mäusen zernagt. Die Pflanzen schießen zum Himmel empor; ein alter Mann muß sie immer wieder abschneiden (siehe oben). Der Holzhacker im Monde ist ewig an der Arbeit, den Kassiabaum zu fällen, doch stets wächst dieser nach (siehe oben). Die Iroquois erzählen, daß eine alte Frau, die Sehergabe besaß, sich unglücklich fühlte, weil sie eines nicht wußte: Nämlich den Zeitpunkt des Weltendes. „*For this she was transported to the moon where to this day she is clearly to be seen weaving a forehead strap. Once a month she stirs the boiling kettle of hominy before her* (vgl. oben Mond als Wassereimer, Kessel, Hitze) *during which occupation the cat, ever by her side unravels her net and so she must continue until the end of time for never until then will her work be finished.*"[2] Laut den Potawatomi sitzt im Mond eine Frau und flicht einen Korb. Wenn sie dies vollendet, geht die Welt unter, aber ein Hund kämpft mit ihr während der Verfinsterung und dieser zerreißt den Korb.[3] In Ungarn heißt es: Die heilige Cäcilie hatte von Gott verlangt, daß sie am liebsten ewig

1) Bäeßler: Fischen in Tahiti. Z. f. E. 1905. 924.

2) E. A. Smith: Myths of the Iroquois. Bureau Am. Ethn. II. 81.

3) Th. Waitz: Anthropologie der Naturvölker. III. 224. Vgl. L. Frobenius: Zeitalter des Sonnengottes. 1904. 353.

tanzen und der heilige David, daß er ohne Ende musizieren möchte. Darum sind beide in den Mond versetzt worden.[1] Dieses mythische Motiv der „vergeblichen, ewigdauernden Arbeit“ findet sich freilich auch vielfach in rein menschlicher Umgebung gedacht. Ein Anhänger der „lunaren“ Mythologie, der „vergleichenden Mythenforschung“, würde nun so zu Werke gehen, daß er die Naturerklärung in den Vordergrund rückte und aus dem ewigen Phasenwechsel des Mondes die ewige Arbeit erklärend, die irdischen Fälle als vom himmlischen Substrat abgeleitet und losgelöst erklärte. Für uns empfiehlt es sich, aus allgemeiner und methodologischer Überzeugung den umgekehrten Weg einzuschlagen und, das Menschliche zuerst als Menschliches verstehen wollend, zu versuchen, ob sich aus den so gewonnenen Ergebnissen die Projektion auf den Mond erklären läßt.

Das Los der alten Jungfern

In Patschkau glaubt man, daß die alten Jungfern nach ihrem Tode den Knopf des Patschkauer Kirchturms scheuern oder waschen müssen und die alten Junggesellen müssen ihnen das Wasser im Siebe dazu tragen.[2] In Breslau fegen die alten Jungfern nach ihrem Tode die Magdalenenbrücke.[3] Nahe beim Sterzinger Moos erhebt sich der Roßkopf. Auf diesem Berg müssen die Hagestolzen jahraus, jahrein Wolken schieben und Nebel schöbern, d. h. häufeln wie man das Heu häufelt; wenn sie nun denken, sie hätten ihre Sache gut gemacht, so kommt die Sonne, die Nebel fahren auseinander und die Arbeit fängt von neuem an. Außerdem gehört zu ihren Beschäftigungen noch das Einsalzen der Steinblöcke; sie müssen den kleinsten Ameisen einen Drahtring durch das Maul ziehen; Linsen wie Scheitholz klaftern, schwarzen Gänsekot so lange kauen, bis er weiß wird usw. Die alten Jungfern haben wieder den Boden des Sterzinger Mooses bis zum Jüngsten Tage mit den Fingern nach Spannen auszumessen.[4] In Straßburg müssen die alten Jungfern die Zitadelle einbändeln helfen, in Wien den Stephansturm von unten bis oben abreiben, in Frankfurt und Basel den Pfarrturm

1) **L. Kálmány**: A hold nyelvhagyományainkban. 1887. 17, 18. **Wlislocki**: Volksglaube und religiöser Brauch der Magyaren. 1893. 53.

2) **P. Drechsler**: Sitte, Brauch und Volksglaube in Schlesien. 1903. I. 282. **Kühnau**: Schlesische Sagen. 1913. III. 46.

3) **Kühnau**: Schlesische Sagen. 1913. III. 77.

4) **Alpenburg**: Mythen und Sagen Tirols. 350, 351.

wischen.[1] Moscherosch schreibt den alten Jungfern die Aufgabe zu, in der Hölle Schwefelhölzlein und Zünder feilzubieten.[2] In Nürnberg heißt es, sie müßten mit den Bärten alter Junggesellen den weißen Turm fegen.[3] Im Wallis tragen die Seelen der Hagestolze in durchlöcherten Körben Sand aus der Rhone nach dem Berge.[4] Damit sind wir schon der Aufgabe der Danaiden ganz nahe gekommen. In Anbetracht dieser Parallelen aus dem deutschen Volksglauben werden wir Waser getrost in der Annahme folgen dürfen, daß das Wassertragen in durchbrochenen Krügen, durchlöcherten Fässern nicht als Strafe für die Mißachtung der eleusinischen Weihen, sondern als Los der ἄγαμοι im Jenseits gemeint ist: „ewiges λουτροφερειν (Wassertragen zum Hochzeitsbad) galt eben dem Volk als das Los der Unvermählten in der Unterwelt." Auch das fruchtlose Bemühen der Danaiden ist nicht die Strafe für ihre Bluttat an sich, sondern vielmehr ihr Schicksal als ἄγαμοι.[5]

Die Bedeutung des durchlöcherten Kruges oder Fasses läßt sich aus einer südindischen Legende ermitteln. Die Pockengöttin Mari war so heilig, daß sie keinen Topf mitzunehmen brauchte, wenn sie zum Fluß ging Wasser zu schöpfen, denn der Flußsand formte sich von selbst unter ihren Händen zum Topf. Eines Tages erblickte sie aber das Spiegelbild eines Gandharven im Wasser und sie dachte: „Wie schön sind sie" (die Gandharven nämlich). Hiemit hatte sie schon gesündigt und darum rann der Sand ihr nun durch die Hand und bildete keinen Topf.[6] Wir glauben daher richtig zu raten, wenn wir im durchlöcherten Krug, Sieb usw. das Symbol des perforierten Hymens, der verlorenen Jungfräulichkeit erblicken. Die Tim in Togo erzählen, daß ein Mädchen für die Spinne, da sich im Hause kein Gefäß findet, in ihrer Scheide Wasser bringen soll, was ihr immer wieder mißlingt.[7] Dann wäre die Strafe so aufzufassen, daß den Danaiden der Krug im Jenseits durchlöchert wird zur Strafe dafür, daß

1) Aug. Stöber: Sagen aus dem Elsaß. Z. f. d. D. M. I. 405.

2) Moscherosch: Wunderliche und wahrhaffte Geschichten. 1656. I. 484, zitiert bei Stöber.

3) G. Lammert: Volksmedizin und medizinischer Aberglaube in Bayern. 1869. 155.

4) E. L. Rochholtz: Deutscher Glaube und Brauch. 1867. I. 155., beides laut C. Haberland: Altjungfernschicksal nach dem Tode. Globus XXXIV. 205. Siehe auch L. Tobler: Kleine Schriften zur Volks- und Sprachkunde. 1897. Die alten Jungfern im Glauben und Brauch des deutschen Volkes. 136, 147.

5) Waser: Über die Äußere Erscheinung der Seele. A. R. W. XVI. 375. Vgl. Anm. Roschers Lexikon. I. 950. A. Dietrich: Nekyia. 1893. 70. Anm.

6) R. Fröhlich: Tamulische Volksreligion. J. 22.

7) Frobenius: Der schwarze Dekameron. 266. Angeführt von W. Schultz: Einleitung in das Popol Wuh. 1913 (Mythologische Bibliothek, VI, Heft 2) 79.

sie es auf Erden nicht durchlöchern haben lassen und daß sie dann im Jenseits das Versäumte nachholen müssen, aber nachholen in einer fruchtlosen oder sagen wir unfruchtbaren Art. Die Arbeit dieser Büßer im Jenseits soll das Wassertragen zum Hochzeitsbade anderer bedeuten; sie tragen Wasser, feiern aber keine Hochzeit, wobei wir natürlich „Hochzeitsbad" als einen Ersatz für „Hochzeit", „Geschlechtsverkehr" betrachten. Da die Meineidigen, Grenzverrücker und sonstige typische Sünder des Volksglaubens stets eine Strafe erleiden, welche eigentlich eine Wiederholung, aber grenzenlose Wiederholung ihrer Sünde ist,[1] so wäre es nur natürlich, wenn sich

1) „Wer seinem Nachbar ein Stück Acker abgepflügt hat, muß es nach seinem Tode wieder anpflügen (Ostfriesland). Wer Grenzsteine verrückt hat, muß sie tragen (Thüringen, Böhmen), wer unrecht Gut sich angeeignet, hat nicht eher Ruhe, als bis es wieder an den Eigentümer gekommen." — Wuttke: Der deutsche Volksaberglaube. 1900. 476. „Die Feuermänner . . . müssen den Grenzstein, den sie verrückt, zur Strafe immer mit sich herumtragen", ebenda 477. Grenzsteinverrücker müssen den Grenzstein, den sie weggenommen, tragen und sie rufen immer: „Wo tue ich ihn hin?" — Fr. Schönwerth: Aus der Oberpfalz. Sitten und Sagen. 1858. II. 91, „Wer in seinem Leben ein leidenschaftlicher Jäger war und sogar Sonntag während des Hochamtes . . . jagte, der muß zur Warnung für andere nach seinem Tode unaufhörlich „hinter einem Wild herjagen". — A. Wrede: Rheinische Volkskunde. 1919. 104. „Die Geister der Mädchen, welche die Tanzwut hatten und infolge derselben starben, fahren unruhig um die Wirtshäuser herum, sobald dort ein Tanz stattfindet, sie können aber nicht ins Haus hinein, wenn nicht jemand sie auffordert, in den Saal führt und mit ihnen tanzt." — H. Runge: Volksglauben in der Schweiz. Zeitschrift für deutsche Mythologie. IV. 6. „Ein Bauer ließ allemal beim Umackern den Pflug ein paar Furchen im Grunde des Nachbars machen; auf diese Weise stahl er ihm mit der Zeit einen Strich Bodens ab. Zur Strafe mußte er nach seinem Tode mit einem feurigen Pflug über das gestohlene Äckerlein auf- und abfahren." — Ignaz O. Zingerle: Sagen aus Tirol. 1891. 224. — Vgl. Langer: Deutsche Volkskunde aus dem östlichen Böhmen. VI, 1906. 177. Sagen aus dem deutschen Osten. — M. Toeppen: Aberglauben aus Masuren. 1867. 115. — Edm. Veckenstedt: Wendische Sagen. 1880. 332—335. — M. Toeppen: Aberglauben aus Masuren. 1867. 115. — John: Sitte, Brauch und Volksglaube im deutschen Westböhmen. 1905. 179, 180. — Th. Vernaleken: Mythen und Bräuche des Volkes in Österreich. 1859. 273. — R. Kühnau: Schlesische Sagen. I. 1910. 332—337, 421, 426, 427. — Rochholz: Schweizer Sagen aus dem Aargau. 1856. II. 74—87. 307. — Graber: Sagen aus Kärnten. 1914. 171, 172. — L. Strackerjan: Aberglaube und Sagen aus dem Herzogtum Oldenburg. 1909. I. 195—276. (S. 195: „unaufhörliche und fast immer fruchtlose Bemühungen die Ruhe zu gewinnen." S. 214: „Der Vatermörder aber muß nach seinem Tode umgehen und erschreckt die Leute mit denselben gräßlichen Tönen, welche sein Vater sterbend ausgestoßen hatte.") — K. Bartsch: Sagen, Märchen und Gebräuche aus Mecklenburg. 1879. I. 450. II. 4. — Aug. Stöber: Die Sagen des Elsasses. 1892. I. 49. („Feldmesser . . . müssen in einemfort den Berg ausmessen.") — F. Rank: Die deutschen Volkssagen. 1910. 46, 49, 56. — Grimm: Deutsche Sagen. I. 299—303. (Ausgabe G. Müller.) Nr. 283—287. Die „Nachtfrauen", die bei Nacht immerfort waschen, sind Wäscherinnen, die den armen Leuten aus Faulheit die Wäsche verdorben haben. — A le Braz:

die Strafen der Ehelosen im Jenseits ebenfalls auf diejenige Sphäre beziehen sollten, in welcher sie gesündigt haben, nämlich auf die Sexualsphäre. Schon Laistner war auf der richtigen Spur, blieb aber in seiner Nebelmythologie befangen. Er schreibt nämlich: „Die Strafe des Hosenflickens und Latzheilens (Fromm, Ztschr. XI. 235) ist für alte Jungfern ersonnen, welche dabei der irdischen Versäumnis gedenken müssen. Junggesellen sind verurteilt, Beerameisen zu ringeln (siehe oben), d. h. der kleinsten Ameisenart Ringe durch die Rüsseln zu ziehen, wohl mit dem Nebensinn *infibulare formicabile illud vulvae* (vgl. in mhd. *berbluot*) i. e. *cristam*."[1] Wenden wir nun diesen Gesichtspunkt an, so wird uns der Sinn der Strafen bald in allen Einzelheiten als verständlich und determiniert erscheinen. Der Kirchturm (genau wie die Brücke), den die alten Jungfern scheuern, ist ebenso ein typisches männliches Genitalsymbol (vgl. den Bart der Junggesellen in Walles) wie das Sieb, in welchem die Hagestolze Wasser tragen,[2] nichts anders als eine entjungferte Vagina aufzufassen ist. Auffallend häufig haben wir es mit einem vergeblichen Putzen, Scheuern, Reinmachen zu tun. Hier hilft uns unsere Kenntnis des Traumlebens. Im Traum bedeutet das vergebliche Putzen eines Wasserhahns usw. gewöhnlich die Onanie.[3]

La Légende de la Mort chez les Bretons Armoricains. 1902. II. 263. — Vgl. Sebillot: Le Folk-Lore de France. 1904. I. 145. et passim. — M. Trevelyan: Folk-Lore and Folk-Stories of Wales. 1909. 48. — E. M. Leather: The Folk-Lore of Herefordshire. 1912. 36. — E. Macculloch: Guernesey Folk-Lore. 1903. 275 ff. — Gönczi: Göcsej. 1914. 172. — Istvánffy: Beiträge zum Volksaberglauben der Palóczen. Ethnographia. 1892. 354, 355, 359. — Ipolyi: Magyar Mythologia. 1854. 361, 362. — Berze: Aberglauben und abergläubische Bräuche in Besenyötelke. Ethnographia. 1910. 29. — J. Nagy: Märchen und Sagen aus dem Komitat Bács, Ethnographia. 1898. 135. — F. S. Krauß: Slawische Volksforschungen. 1908. 114. „Während des kurzen Aufenthaltes im Yama-Reiche aber konnte die Seele so manches Interessante erspähen; sie gewahrte die Strafe der Sünder, welche in Gruben geworfen wurden, die mit Mist, gefräßigem Ungeziefer oder mit Feuer angefüllt waren, sie sah wie Ehebrecher das rotglühende Abbild eines Weibes umarmen, andere feurig erhitzte Kugeln verschlingen mußten u. dgl. m." — L. Scherman: Materialien zur Geschichte der Indischen Visionsliteratur 1892. 91. — Vgl. M. Landau: Hölle und Fegfeuer in Volksglaube, Dichtung und Kirchenlehre. 1909. 141—180.

1) L. Laistner; Nebelsagen. 1879. 229. An anderer Stelle freilich ist es gerade Laistner der auch die „Danaidenarbeit" aus dem Alptraum erklärt. „Das Rätsel der Sphinx." 1889. I. 283.

2) Vgl. S. Eitrem: Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer. 1915. 306, 307.

3) Die alten Jungfern haben den Boden des Sterzinger Mooses (ihr eigenes Genitale) mit den Fingern abzumessen („fingerln"!) Die Junggesellen salzen Felsblöcke. Über endlose Arbeit im Traum als Onanie siehe V. Tausk: Zur Psychologie des alkoholischen Beschäftigungsdelirs. Zeitschrift. III. 213. Zur sexuellen Bedeutung des

Dies würde uns die fruchtlose Arbeit erklären, denn eine solche ist die Onanie ohne Zweifel, im Gegensatz zum normalen Sexualverkehr. Und auf diesen Gegensatz kommt es ja hier eben an, handelt es sich ja um alte Jungfern respektive Junggesellen im Gegensatz zu Verheirateten. Darum ist die Strafe im gewissen Sinne auch eine Entschädigung; für den entbehrten Phallos bekommen die Jungfern einen Kirchturm, die Männer statt der Vagina ein durchlöchertes Sieb. Die Strafe ist auch eine Ironie; die Unverheirateten haben ja die Selbstbefriedigung dem normalen Geschlechtsleben vorgezogen, nun mögen sie fortsetzen, dies in hyperbolistischer Weise zu tun. Der Kirchturm ist ein riesengroßer Phallos, die ewig dauernde Arbeit eine Lust ohne Entspannung, die dadurch zur Qual wird. Die alten Junggesellen und die alten Jungfern des Volksglaubens haben eben die volle genitale Objektbesetzung nie erreicht, sie sind in der phallischen, bzw. Klitorisphase der Entwicklung stecken geblieben. Das Ausbleiben dieser Objektbesetzung verwandelt dann die Lust in eine Qual, in eine ewig dauernde Arbeit, da eine richtige Entspannung zwar nie erreicht, jedoch stets wieder angestrebt wird.[1] Die Vorstellung der endlos lange dauernden, vergeblich fruchtlosen Arbeit oder der unlösbaren Aufgabe findet sich auch in anderem Zusammenhang. Eine Zipser Sage erzählt, daß ein gewisser Kasparek nach seinem Tode in dem Turm des Stadthauses die Mohnkörner zählen muß, er wäre schon beinahe fertig damit, da kommt eine Hexe und zerstreut das Ganze. Die endlose Arbeit geht wieder an.[2]

Im Fiebigtal (Riesengebirge) ist es nicht recht geheuer, dort geht eine Frau um, die nur erlöst werden kann, wenn es ihr gelingt, mit einem

Salzes. — E. Jones: Das Salz im Glaube und Brauch der Völker. Imago. I. 361. — S. Eitrem: Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer. 1915. (Videnskapsselkapets Skrifter. II. Hist.-Filos. Klasse 1914, Nr. 1.) 329. — A. J. Storfer: Marias jungfräuliche Mutterschaft. 1914. 97, 98. — Vgl. Stekel: Die Sprache des Traumes. 1911. S. 261. „Leicht zu deutende Träume einer kinderlosen und nicht befriedigten Patientin, . . . deren schwerster Konflikt durch die Onanie hervorgerufen wurde. Solche Kranke träumen immer, daß sie den Salon räumen, weil er nicht in Ordnung ist usw."

1) Vgl. die allegorisierende Darstellung der Ewigkeit. „In Hinterpommern liegt der Demantberg . . ., dahin kommt alle hundert Jahre ein Vöglein und wetzt sein Schnäblein daran und wenn der ganze Berg abgewetzt ist, dann ist die erste Sekunde von der Ewigkeit vorbei." — R. Köhler: Ein Bild der Ewigkeit, Germania VIII. 305. Kleinere Schriften. II. 1900. 37. — Bolte-Polivka: Anmerkungen zu den K.-u. H.-M. 1918. III. 232. (Vogel = Penis, Sandkörner = Samen.)

2) Matirko. Egy szepesi népmondáról. Ethnographia I. 272.

Eimer ohne Boden das Fiebigtalchen auszuschöpfen.[1] Im Walchenbusche muß eine Frau sämtliche Fichtennadeln im Busche zählen. Ein anderer Geist wird in der Weise gebannt, daß man ihm einen bodenlosen Korb mitgibt, in dem er die Tannenholznadeln im Walde einlesen soll, bis er voll sei.[2]

In Lerbach bei Klaustal hat die Frau Holle oben am Kahkolsklippen ein Faß ohne Boden stehn, von elf bis zwölf Uhr trägt sie Wasser in zwei Eimern aus dem Bach herauf. Sie wird erlöst, wenn das Faß voll ist.[3] Zwei Frauen treffen die zwölf Frauberten, sie befehlen den Frauen, Wassereimer zu holen, doch da diese wissen, daß sie darin gesotten werden sollen, bringen sie zwei Körbe.[4] Die Kaukie sind Wesen, die nachts durchs Schlüsselloch kommen und den Träumer würgen, man wird sie los, indem man sie auffordert, Wasser im Siebe zu tragen.[5] Im Wildenloh spukt ein ehemaliger Bürgermeister von Oldenburg, der wegen eines Meineides umgehen mußte und nach dem Wildenloh verbannt ist, wo er einen Brunnen mit einem Eimer ohne Boden ausschöpfen oder — wie andere sagen — sämtliche Bähnthalme des Moores zählen muß.[6] Nach anderen Varianten befiehlt der bannende Pater dem Geist, „die Heidsträucher, alle Blätter und Zweige" und endlich „alle Sterne am Himmel" zu zählen. Die Bedingung des Geistes, jedesmal wenn er mit dem Zählen fertig sei, einen Hahnenschritt näher kommen zu dürfen,[7] zeigt uns, daß wir es in diesen Sagen mit einem sekundär bearbeiteten Material — das sich ursprünglich auf nächtliche Traumerlebnisse bezieht — zu tun haben. In Morbihan schützt man sich gegen den Alp in folgender Weise: Ein Gefäß wird mit Hirse gefüllt, der Alp kommt und stößt es um. Nun muß der *„lutin"* die Körner alle aufklauben und wieder zurücklegen, doch diese Arbeit kann er nicht beenden, ehe der Hahn kräht.[8] Und nun kommen wir zur unerwarteten Bestätigung unserer Theorien. Denn in all den zahlreichen Sagen, in denen

1) R. Kühnau: Schlesische Sagen. 1910. I. 445.

2) Kühnau, *loc. cit.* 446.

3) Pröhle: Harzsagen. I. 155. — L. Laistner: Das Rätsel der Sphinx. 1889. I. 287. — V. Waschnitius: Perht, Holda und verwandte Gestalten. Sitzungsberichte der Kais. Ak. d. Wiss. Bd. 174. 2. Abh. 1913. 113.

4) Waschnitius: 45.

5) Laistner: Sphinx. I. 288.

6) Vgl. auch den von O. Rank in (Eine Neurosenanalyse in Träumen. 1924. 15) publizierten Fall über den Zusammenhang von Zählzwang und Masturbation.

7) L. Strackerjan: Aberglaube und Sagen aus dem Herzogtum Oldenburg. I. 1909. 257, 258, 260.

8) P. Sebillot: Le Folk-Lore de France. 1906. III. 486.

der Alp eine endlose Arbeit verrichten muß, in der er durch die Morgendämmerung oder den Hahnenschrei gestört wird, handelt es sich ganz evident um einen Traum, und zwar einen Wecktraum.[1] Wir müssen nur annehmen, daß der Träumer seine eigene onanistische Tätigkeit (Körner, Samen usw. zählen) auf den Alp projiziert,[2] daß er von dem Hahnenschrei oder von einem Lichtstrahl darin verhindert wird, die Traumonanie zu beenden, und die ganze Erzählung wird sofort verständlich. Denn es handelt sich ja am häufigsten um kleine Körner, Sandkörner, Pflanzensamen, die gezählt werden müssen; diese kleinen Körner und Samen bedeuten aber den menschlichen Samen. In der Auvergne schützt Hanfsamen vor dem bösen Blick, weil der Zauberer die männlichen Samen von den weiblichen nicht zu unterscheiden vermag. In der Gironde schützen Hirsenkörner, die in die Schuhe getan werden, vor dem Unterbinden der Manneskraft. In Perigord sichern die Hirsenkörner, in die rechte Tasche (Vagina) der Frau getan, den erwünschten Ablauf der Hochzeitsnacht.[3] Und heißt es nicht in der parallelisierenden Art der Bibel: „Kann ein Mensch den Staub auf Erden zählen, der wird auch deinen Samen zählen."[4] Wenn es sich demnach um eine Samenzählenonanie im Traum handelt, so werden wir daran erinnern, daß der Träumer erfahrungsgemäß den Akt im Traum meistens nicht beendet, sondern durch irgendetwas gestört wird, wie der Alp in unseren Sagen. Diese Störung deutet einen Gegenwillen an und ermöglicht uns eine umfassendere Deutung, wobei den Beziehungen zur Onanie bloß die Bedeutung der vorbewußten Äquivalente eines tieferliegenden Konfliktes

1) Das Material siehe bei Róheim: Adalékok a magyar néphithez. 1920. 246, 247.

2) Aschenputtel klaubt Linsen aus der Asche, erscheint dann prächtig geschmückt (Wunschtraum) auf dem Ball. — Vgl. Bolte und Polivka: Anmerkungen zu den K. u. H.-M. 1913, 165. M. R. Cox: Cinderella. 1893. — Eine isländische Sage zeigt sehr schön, daß es sich um die Projektion der Onanie auf eine Angstgestalt handelt, indem sich die Handlung doppelt abspielt. Eine Dienstmagd soll im Zimmer des Zauberers aufräumen (vgl. Putzen, Zimmeraufräumen als Onanie im Traum), er hatte ihr aber verboten (Onanie ist die verbotene Handlung!), irgendetwas anzurühren. Sie entdeckte eine kleine Pfeife (Penissymbol) und konnte natürlich nicht lassen, dieselbe zu versuchen; augenblicklich stand der Teufel vor ihr. Zehn Schlafstellen lagen auf dem Boden. Sie sagt nun dem Teufel, er soll die Haare daran zählen und würde er mit seiner Arbeit eher fertig als sie mit dem Aufräumen, dann möge er sie holen. — Feilberg: Die Zahlen im dänischen Brauch und Glauben. Z. d. V. f. Vk. IV. 381. Die Lust schlägt für die Frau in Unlust um, wenn der Mann eher „fertig" wird. Sowohl die Magd (die Träumende), als der Dämon haben hier eine „Arbeit" zu verrichten.

3) Sebillot, *loc. cit.* III. 486, 487.

4) Moses: I. 13, 16.

zukommen würde. Wenn Kasparek im Turm die Mohnkörner sammelt oder wenn man Samen, Blätter usw. zählt, so dürfen wir wohl dieses Zählen als Schwanken zwischen dem Hergeben- und Nichthergebenwollen deuten, wobei in den Mohnkörnern die Beziehung zum Zurückhaltenwollen zum Analen, noch besonders betont ist.

Die Sagen beweisen deutlich, daß das Zählen nur dazu dient, Zeit zu gewinnen, wobei dann der Dämon im Alptraum sich als Abspaltung des Träumers erweist. Die Katastrophe, die durch das Zählen hintangehalten wird, ist eben die Hingabe des Samens. Daß wir es tatsächlich mit der Kastrationsangst (Angst vor der Ejakulation, vgl. Ferenczi: Genitaltheorie) zu tun haben, wird durch die Rolle der gewaltsam die Körner zerstreuenden Hexe, beziehungsweise durch die Vorstellung des unfüllbaren Fasses, des bodenlosen Eimers oder Korbes und des Koitus als unerfüllbarer Aufgabe gekennzeichnet. Ähnlich verhält es sich mit dem Hemmungstraum, mit dem typischen Gefühl, daß man im Traum etwas ausführen möchte, es aber dennoch nicht kann. Tantalos schmachtet in der Unterwelt nach dem labenden Trunk, aber das Wasser weicht jedesmal zurück, er kann es nicht erreichen. So auch in unserer Var. *38*: die Frau Ronas kann das Meer nicht erreichen, es weicht immer weiter von ihr zurück.

Die Sonntagsschänder und ihre ewige Arbeit

Das Motiv der ewig dauernden Arbeit findet sich auch in einer anderen Gruppe von Mondsagen, deren psychologischer Aufbau bisher ganz undurchsichtig blieb. In Var. *12* wird eine Frau zur Warnung dafür, daß man am Sonntag nicht arbeiten darf, in den Mond geholt. Damit verrät diese Variante den Einfluß der größten Gruppe europäischer Mondsagen, welche regelmäßig davon ausgehen, daß im Monde ein Wesen zu sehen sei, welches dorthin zur Strafe für die Übertretung der Sabbatruhe versetzt wurde. Hierher gehören vor allem die europäischen Varianten der Spinnerin im Monde. Im Dithmarschen heißt es z. B., eine Frau spann immer des Sonntags, da kam der Herrgott zu ihr und sprach: „Weißt du nicht, daß heute Sonntag ist? Du sollst von jetzt ab im Monde sitzen.“ Und so sitzt sie seitdem dort am Spinnrade und spinnt.[1] In Ostpreußen sitzt im Mond eine Frau, die beim Vollmondscheine spann, oder es sitzt ein Fuhrmann darin,

1) Am Urquell. 1893. 54.

der am Sonntag fuhr, ein armer Mann, der am Sonntag Holz sammelte.[1] Die Südslawen erzählen: Ein Mädchen pflegte am Sonnabend spät im Mondenschein zu spinnen. Da zog sie einmal der Mond am Vorabende des Sonntags im Neumonde zu sich herauf und nun sitzt sie im Monde und spinnt und spinnt. Wenn im Spätherbste der Altweibersommer sich einstellt, so fliegen in der Luft weiße Fäden umher. Diese Fäden sind das Gespinst der Spinnerin im Monde.[2] In anderen Varianten ist es gerade eine, die nicht spinnen wollte, sondern tanzen; sie wird von ihrer Mutter verwünscht und kommt so in den Mond.[3] Oder aber die Spinnerin, da sie den Sonntag entheiligt hat, kommt nicht in den Mond, sondern in die Sonne.[4]

Im Kreise Berent erblickt man Adam und Eva im Mond; Adam streut Mist und Eva sitzt am Spinnrad.[5] Zwischen Weihnachten und Neujahr darf kein Dung aus den Viehställen gebracht werden, wer es dennoch tut, wird nach dem Tode zur Strafe auf den kalten Mond versetzt;[6] die vielfachen Überlieferungen von den Mistausbreitern auf dem Monde dürfen als Bruchstücke einer vollständigeren Erzählung gelten, in der sie dorthin versetzt wurden, weil sie an einem Feiertage sich mit dem Mist abgaben.

Im Kreise Berent, Westpreußen, sieht man Adam und Eva im Monde, Adam mit der Heugabel und Eva mit der Mistforke.[7] In den verschiedensten Variationen klingt das Motiv „verbotene Arbeit — ewig dauernde Arbeit im Mond" an. In Bärnau heißt es, die schwarzen Flecken im Monde sollen der Bauer sein, der früher auf Erden gelebt und an einem Feiertage auf seiner Wiese Kronawittstauden ausgehauen hat. Zur Strafe für die Ent-

1) Am Urquell. 1894. 285.

2) F. S. Krauß: Volksglaube und religiöser Brauch der Südslawen. 1890. 13. Sehr richtig sagt übrigens Krauß: „Vielleicht in Anlehnung an die volkstümliche Gestalt der als böser Geist herumspukenden *zena srijeda* (Frau Mittwoch), die durch Spinnen den Mittwoch entheiligte . . . wird eine Spinnerin in den Mond versetzt."

3) Schönwerth: Aus der Oberpfalz. II. 69.

4) Schambach-Müller: Niedersächsische Sagen und Märchen. 1855. 67. — K. Bartsch: Sagen, Märchen und Gebräuche aus Mecklenburg. I. 1879. 460. — U. Haas: Rügensche Sagen und Märchen. 1903. 146.

5) Urquell: 1893. 121.

6) O. Knoop: Volkssagen, Erzählungen, Aberglauben und Märchen aus dem östlichen Hinterpommern. 1885. 177.

7) A. Treichel: Urquell: 1895. 21. Mondflecken als Kuhmist oder Kot. — N. G. Politis: Der Mond in Sage und Glauben der heutigen Hellenen. 179. — In Roscher: Selene und Verwandtes. 1890. Wörtlich übereinstimmend mit den Neugriechen in Göcsej Gönczi. 187.

heiligung des Feiertages muß er nun im Monde an einer solchen Staude unaufhörlich hauen.[1] Im Dithmarschen ist der Mann im Mond ein Fischer, der am Sonntag gefischt hat und zur Strafe für diesen Frevel mit seinem Fischernetz im Monde sitzen muß.[2] Am häufigsten finden wir jedoch einen Menschen, der auf Erden am Sonntag, Weihnachts- oder Ostertag Holz gehackt (Holz gestohlen) hat und dafür nun im Monde durch ewiges Holzhacken (Reisigbündeltragen) büßen muß.[3] Möglicherweise beruht die Vorliebe der Legende für das Holzlesen am Sabbat darauf, daß sich hier eine Anknüpfung an den Bibeltext und somit eine Art Beglaubigung finden läßt, jedoch handelt es sich, wie Basset betont, nur um eine Kontamination der Bibelstelle mit einer unabhängigen Mondsage, da das Fortleben des Holzlesers im Mond sich in der Bibel nicht nachweisen läßt.[4] Um die Kontamination zu ermöglichen muß auch die ursprüngliche Mondlegende das Motiv der verbotenen und darum ewigdauernden Arbeit in irgendeiner Form enthalten haben.

Unsere Aufmerksamkeit beanspruchen einige Varianten des Themas, in denen die verbotene Tätigkeit eigentlich nicht eine dem Realitätsprinzip, sondern dem Lustprinzip dienende Handlung ist. In den Ardennen (Belgien) erzählt die Sage von einer jungen Spinnerin, die am Feiertage der Versuchung des Tanzes nicht widerstehen kann (doppelte Übertretung des Verbotes: Spinnen und Tanzen), da sie aber ihr Versprechen bricht und nicht beizeiten zur Mutter nach Hause kommt (sondern beim Mondschein im Friedhof weiter tanzt), wird sie in den Mond versetzt. „*C'est elle qu'on voit la haut, filant sans relache les fils de la Vierge.*" In einer anderen Variante „*la fileuse éternelle est une jeune fille qui a juré à sa mère de ne pas danser après minuit parce que c'est le jour Notre-Dame.*"[5] In Oberbernried dasselbe Motiv; die Mutter sucht das Mädchen, die nicht spinnen, sondern tanzen will, und verwünscht das Kind in den Mond hinein.[6] Und nun die ungarische Volkssage: Cziczelle und David wurden

1) Schönwerth: II. 68. Weitere Varianten. Ebenda. 69, 70.
2) Am Urquell: 1982. 290.
3) P. Sebillot. Le Folklore de France. I. 10—12. — S. O. Addy: Household Tales. 59.
4) Numeri XV. 32—36. — Vgl. Sebillot: Le Folk Lore de France. 1904. I. 23. — R. Basset; Revue Trad. Pop. XVII. 325. — S. Baring-Gould: Curious Myths. of the Middle Ages. 1877. 191. — E. M. Trevelyan: Folk Lore and Folk Stories of Wales. 1909. 39. — T. Harley: Moon Lore. 1885. 21. — J. Grimm: Deutsche Mythologie. 1876. II. 598. — O. Dähnhardt: Natursagen. 1907. I. 254, 319, 320.
5) Sebillot: Folklore. I. 17, 18.
6) Schönwerth, *loc. cit.* II. 69.

von der Mutter in die Kirche geschickt, sie aber gingen ins Wirtshaus. Die Mutter verwünscht die beiden in den Mond, wo sie nun ewig weiter tanzen.[1]

Wir wollen zunächst eine andere Gruppe von Sagen anführen, in denen es sich ebenfalls um die Strafe für Vergehen gegen die Sabbatruhe handelt. In Kronau spannen die Mädchen an einem verbotenen Tage und tanzten mit den Burschen nach getaner Arbeit. Ein dreijähriges Mädchen bemerkte, daß die Tänzer glühende Augen und Feuer im Munde hatten. Es floh mit seiner Mutter und gleich darauf verbrannte das Haus mit allen, die noch darin waren. Pertha hatte die Burschen und das Unglück entsendet.[2] In Lerbach heißt es: Um zehn Uhr abends kommt die Frau Holle aus dem Walde, sie hat glühende Augen und einen roten, feurigen Mund. Wo sie noch Licht sieht, schaut sie in die Fenster und tut übel, von elf bis zwölf Uhr aber trägt sie Wasser in zwei hellen Eimern aus dem Bach herauf.[3] Bei den Rumänen in Siebenbürgen ist das Arbeiten am Dienstagabend verboten und denen, die gegen dieses Verbot verstoßen, erscheint ein gespensterhaftes weibliches Wesen, die *Marti seara* (Dienstag-Abend). Eine Frau, die Dienstag abends spinnt, erscheint die *Marti seara*, zündet ihr den Rocken an, betäubt sie, stößt ihren Wassereimer um, stülpt es ihr obendrein noch auf den Kopf.[4] Auffallend ist es jedenfalls, daß wir wieder wie im urethralen Weckraum Wasser und Feuer nebeneinander finden; wir glauben, das Anzünden der Rocken bedeute dasselbe wie die ebenfalls häufig vorkommende Besudelung. Am Sonnabende vor Weihnachten, so sagen viele, sollen die Weiber abgesponnen haben, sonst kommt die Murawa und besegt den Wocken. Von Weihnachten bis Heilige-Drei-Könige soll niemand spinnen, denn wessen Wocken dann nicht abgesponnen ist, den besegt die Murawa.[5] Die Hexe besegt den Wocken denen, die zwischen Weihnachten und Neujahr spinnen.[6] Wir wollen es gleich hier aussprechen, daß wir auch in diesen Sagen Spuren des Wecktraumerlebnisses erblicken. Die Frau schläft bei der verbotenen Arbeit ein, erwacht mit einem Harnreiz und träumt in der kurzen Zeitspanne vor dem Erwachen davon, daß ein übernatürliches Wesen ihr Rocken anzündet oder, wenn es

1) Kálmány: A hold nyelvhagyományainkban. 1887. 17.
2) Waschnitius, *loc. cit.* 28.
3) Waschnitius, *loc. cit.* 113.
4) Szabó: Az oláhok kedd asszonya. Ethnograpia. 1910. 167.
5) Schulenburg: Wendische Volkssagen und Gebräuche. 1880. 250.
6) Schulenburg: Wendisches Volkstum. 1882. 154.

sich um einen exkrementellen Weckreiz handelt, daß sie es mit Kot besudelt. In einer rumänischen Sage erscheint einer Frau, die am Dienstag abends arbeitet, die Dienstagsfrau in Gestalt eines grauen Hundes und läßt ihren Kot im Zimmer.[1] Wir wollen gleich hier darauf eingehen, daß auch die Spuren des exkrementellen Wecktraumes in unserem Sagenmaterial, wenn auch nur in nebensächlichen Zügen nachzuweisen sind. In Var. *9, 10, 11* haben wir ja Teer, eine schwarze Masse, an Stelle des Wassers, wohl eine Kontamination der Wecktraumerlebnisse verschiedenen Ursprunges. Wer diese Auffassung etwa als eine willkürliche Hineindeutung bezeichnen wollte, sei daran erinnert, daß, wie wir oben bereits erwähnten, die Mondflecken als Kot oder Mist gedeutet wird; im Monde ist ein Mann mit der Mistgabel zur Strafe, daß er auch Sonntag Mist ausbreitete.[2] Daß wir aber, vom richtigen Gefühl geleitet, Mondsagen und Strafesagen wegen verbotener Feiertagsarbeit als Einheit behandeln, beweist die Angabe, daß zwischen Weihnachten und Neujahr kein Dung aus dem Stall geführt werden soll (die Ruhezeit der Frau Holle); wer es tut, wird nach dem Tode zur Strafe auf den kalten Mond versetzt[3] und wer in den Zwölften spinnt, kommt mit dem Spinnrad in den Mond.[4]

Unsere Deutung als Wecktraum wird durch eine eigentümliche formelhafte Wendung dieser Sagen bestätigt. In Brahlsdorf kamen die Unterirdischen zur Bauersfrau, die ihren Flachs und ihre Heede nicht aufgesponnen kriegen konnte und boten ihr ihre Dienste an. Sogleich fangen sie an zu arbeiten, es werden ihrer aber immer mehr und mehr. Sie verlangen einen großen Kessel, um das Garn zu kochen und zu waschen. Doch wollen sie eigentlich die Frau selbst darin sieden und die Nachbarsfrau rät ihr, vor die Tür zu treten und zu rufen „Der Butterberg brennt, der Butterberg brennt“ und richtig laufen alle hinaus, denn der Butterberg ist der Ausgang der Unterirdischen.[5] Bei ihrer Arbeit ist die Frau eingeschlafen und sie träumt einen mit Angst untermischten Wunschtraum, worin sich ihr vorbewußter Wunsch, „es möchte die Arbeit fertig werden“, durch das Erscheinen der zahllosen Helferinnen als erfüllt darstellt. In den

1) Szabó: Az oláhok kedd asszonya. Ethnographia. 1910. 170.

2) Schulenburg: Wendische Volkssagen und Gebräuche aus dem Spreewald. 1880. 58.

3) O. Knoop: Volkssagen, Erzählungen usw. aus dem östlichen Hinterpommern. 1885. 177.

4) K. Bartsch: Sagen, Märchen und Gebräuche aus Mecklenburg. 1880. II. 243.

5) Bartsch, *loc. cit.* I. 48.

früher behandelten Sagen wird das brennende Gefühl des Harnenwollens durch den angezündeten Wocken dargestellt, hier tut sie bloß den Ausruf „Der Butterberg brennt“ und es verschwinden die Traumwesen, sie erwacht. Was es aber für eine Bewandtnis mit diesem Berg hat, zeigt die Bemerkung, daß sich hier der Ausgang aus der Unterwelt befindet. Es ist ein Berg am eigenen Körper, und zwar die Grenze der Unterwelt am Körper der Träumerin. Wenn die Erdweiblein in die Spinnstube kommen und die fremde Stimme vor der Tür ausruft „Der Heuchelberg brennt“, worauf die Antwort ertönt: „O weh, o weh meine armen Kinder“, da müssen wir annehmen, der brennende Berg sei eben die Stelle des Kinderkriegens am weiblichen Körper.

Es wäre eine eigene Untersuchung nötig, um ausführlich im Lichte unserer psychoanalytischen Erfahrungen nachzuweisen, daß Laistner alle die Perthen, Hollen und ähnliche nächtliche Spukgestalten mit vollem Recht auf die Erlebnisse des Träumers zurückführte.[1] Ich will nur auf das Vorkommen solcher typischer Traumsituationen, wie Hemmungsgefühl, Nacktsein, rasches Fliegen in diesen Sagen hinweisen. Wir finden dies aber auch direkt bezeugt in unseren Sagen, indem die Stubenfrau die Personifikation des Arbeitsverbotes direkt als Drud oder Alp bezeichnet wird. Die Holda hockt auf.[2] In Tiefenbach sagt man, wenn die Dirnen den Rocken nicht fertig gebracht haben, so kommt nachts die Drud und drückt sie, es wäre denn, daß sie nackt zu Bette gehen.[3] Bei den Rumänen in Siebenbürgen heißt es: Eine Frau spann am Dienstagabend. Nach dem Spinnen schlief sie ein, doch sie erwacht mit dem Gefühl, daß die *Marti seara* ihr die Kehle zuschnürt.[4] Hat eine Frau am Abend vor Weihnachten ihren Flachs nicht abgesponnen, so speit ihr die Murawa auf den Rocken, setzt sich ihr auf die Brust und drückt sie.[5]

Nacharbeiten

Nachdem wir uns aber überzeugt haben, daß es sich wirklich um Traumsagen handelt, fassen wir diejenigen Sagen näher ins Auge, die sich um

1) Laistner: Sphinx. I. 210. — Róheim: Adalékok. I. 37. II. 183.
2) Waschnitius: *loc. cit.* 176.
3) Schönwerth: *loc. cit.* 417.
4) Szabó: Ethn. 1910. 169.
5) Veckenstedt: Wendische Märchen, Sagen und abergläubische Gebräuche. 1880. 136.

das Thema „verbotene . . . fortgesetzte Arbeit" drehen. Zu Feistritz, in der Nähe des großen Pfarrdorfes St. Jakob in Kärnten, war eine Bäuerin, die einst am Freitag des Winterquatembers, ohne daran zu denken, eine bedeutende Menge von Strähnen aussieden und schwemmen wollte: „Und wenn es bis Mitternacht dauert," rief sie, „fertig muß es werden." Da kam auf einmal ein Weib ins Haus und bot sich ihr zur Hilfe an. Kaum hatte sich die Fremde an die Arbeit gemacht, so ging das Werk noch einmal so gut vonstatten. Nun verlangt die Fremde aber (wie oben) eine Waschwanne, darin sollen aber nicht die Strähne, sondern die Träumerin selbst gebrüht werden.[1] In den Sagen, die zu diesem Typus gehören, unterscheiden wir zunächst ein Element, welches, obwohl der Wunscherfüllung dienend, doch mehr dem psychischen Leben des Tages als der eigentlichen Traumarbeit zuzurechnen ist. Es handelt sich um den vorbewußten Wunsch, es möge die lästige Arbeit mit fremder Hilfe rasch fertig werden. Vom Standpunkt des Realitätsprinzips und des Vorbewußten müßten wir demnach eigentlich einen Wunsch des Nacharbeitens erwarten, wo wir eine Angst vor dem Nacharbeiten[2] finden. In Kärnten muß die Schnur jeden Abend vom Rad gelöst werden, sonst spinnen die armen Seelen. In Schottland: „*if the band had not been taken off a fairy set to work and spun with might and main the whole night.*"[3] Die spinnende Helferin ist natürlich eine Abspaltung der träumenden Frau oder eigentlich eine Vertreterin der Mutter-Imago auf welche das „Spinnen" projiziert wird. Der Angst vor diesen Wesen („gesiedet im Kessel") entspricht eine andere Form des Motivs: Die Spinnstubenfrau spinnt nicht, vielmehr ist sie es, die der Frau, die zu unrechter Zeit gesponnen hat, als Strafe eine übermäßige Wiederholung oder Fortsetzung ihrer Sünde auferlegt. Wenn die Laumen (Alpwesen) des Abends noch nach zwölf Uhr Bäuerinnen beim Spinnen treffen, legen sie diesen eine Mulde voll Spindeln vor, mit dem Auftrag, sie in einer Stunde abzuspinnen.[4] Den Huzulen in Galizien erscheint die „Negilja" (Sonntag) und wirft der Frau die Spindeln ins Zimmer, die sie vollspinnen muß. Wie gewöhnlich wird sie durch den guten Rat gerettet, nur einen Faden um jede Spule zu drehen.[5] Deutlich klingt dabei die Empfindung

1) G. Graber: Sagen aus Kärnten. 1914. 94.

2) „Nacharbeit" nennt Waschnitius das Motiv der Geisterhilfe in diesen Sagen.

3) Waschnitius, *loc. cit.* 165.

4) Waschnitius, *loc. cit.* 131.

5) Róheim: Adalékok a magyar néphithez. 1913. 36. 1920. 181. Waschnitius, *loc. cit. passim.*

durch, daß es sich eben um eine verbotene Tätigkeit handelt, und darum wird die Verantwortung in beiden Fällen einem übermenschlichen Wesen aufgebürdet. Ferner: dieses übermenschliche Wesen ist dasselbe, gegen dessen Verbot man ja gerade mit dem Spinnen verstößt. Wir wollen es gleich sagen, daß wir in all diesen Sagen das Spinnen als eine der Traumtechnik entsprechende Symbolisierung des Geschlechtsverkehrs auffassen. Den Regeln der Traumdeutung entsprechend geht jeder Traum auf infantile Quellen zurück: damit wäre die alte Frau, die das Spinnen am Feiertage verbietet, als eine Darstellung der Mutter charakterisiert, von der doch das infantile Onanie- und Koitusverbot ausgegangen ist. Diese angstvoll betonte Vertreterin der Mutter im Traume will ja die Träumerin in einem Kessel (Mutterleibsymbol) zu Tode sieden; Ist es ja — um auch den Anschluß an die Mondsagen nicht zu verlieren — die Mutter, die das tanzende Mädchen in den Mond verwünscht, wo es jetzt in aller Ewigkeit spinnen muß. Es wird wohl immer dieselbe Spinnerin sein, im Monde wie auf Erden. Es heißt in der neugriechischen Sage: die Heilige Freitag erschien einer Frau, die Donnerstag abends beim Mondschein spann und sagte ihr. „Warte, wir spinnen zusammen."[1] In Neukirchen hatte eine Bäuerin die Gewohnheit, die Samstagnächte fleißig bei Mondschein zu spinnen. Da warf ihr der Mond einmal sechs Spindeln zu mit dem Gebote, sie binnen einer Stunde voll zu spinnen. Das Weib spann um jede Spindel nur einen Faden; wie der Mond das sieht, endigt er nun mit der Mahnung: „Der Tag gehört dein, die Nacht mein."[2] Um unsere Deutung noch mehr sicher zu stellen, sei noch eine rumänische Variante zum Thema „Nacharbeit" angeführt. Wir behaupten ja: die ewige Arbeit (im Monde) ist die verbotene Arbeit (Geschlechtsverkehr) am Feiertage[3] und beides beruht auf einer Traumdarstellung des Verdrängten. Nun hören wir die Sage. Eine Frau spinnt am Dienstagabend. Die *Marti seare* hilft ihr. Eine Wahrsagerin rät ihr, eine Schüssel Weizen im Zimmer zu verschütten und die Dämonin zu bitten, diese erst aufklauben zu dürfen. Natürlich gewährt die Dämonin diese Bitte, sagengeschichtlich bleibt ihr ja keine andere Wahl übrig, da dies ja eigentlich die ihr zugedachte Aufgabe ist. Aber psychologisch läßt

1) Róheim: Adalékok. 1920. 182.

2) Schönwerth: Aus der Oberpfalz. Sitten uud Sagen. 1857. I. 118.

3) Pertha (Spinnen am Perchtentag verboten!) ist die Tochter des Herodes. Aus Fürwitz tanzte sie auch zur Winterzeit auf einem übereisten See; das Eis brach ein, Pertha ertrank, kam tanzend in die Hölle und nun muß sie zur Strafe in jeder Perchtelnacht die Welt tanzend umkreisen. — Graber: Sagen aus Kärnten. 1914. 95. Vgl. die ewige Tänzerin im Monde in der ungarischen Sage (oben).

sich diese Rückwendung des Motivs von der Dämonin auf die Sterbliche wohl verstehen; sie pickt ja die Körner auf, d. h. den Samen des Mannes. Natürlich schlägt die Stunde während dieser Beschäftigung, die Dienstagsfrau muß verschwinden,[1] . . . die Träumerin erwacht. Dasselbe Thema anders gewendet: die Stiefmutter zwingt das Mädchen, am Dienstagabend zu spinnen, doch sie vertreibt die *Marti seara* durch die Stimme des versteckten Hahnes; d. h. indem sie erwacht, aber auch indem der Penis (Hahn) die Angst vor der Mutter (Stiefmutter, Dienstagsfrau) beim Mädchen verscheucht.[2]

Die Kultur schreitet parallel mit der Verdrängung fort, d. h. sie ist ein Produkt verdrängt-sexueller Kräfte. In den verschiedenen Feiertagsverboten auf germanisch-romanischem Boden wird das Sexuelle nicht einmal erwähnt, die Verbote beziehen sich alle auf Arbeitstätigkeiten, die aber ihre Verwandtschaft mit der libidinösen Sphäre nicht ganz verleugnen können. Ist ja die Spinnstube, wie allbekannt, der Ort, wo sich die Jugend, Knecht und Magd trifft, wo die Liebesorakel befragt, wo Verhältnisse „gesponnen" werden, was natürlicher, als daß die Spinntätigkeit im Traume als Ersatz jener viel tiefer ins Menschenleben greifenden Tätigkeit auftritt. Im slawischen Osten finden wir eine direkte Bestätigung unserer Annahme. Hier finden wir Sagen, die erzählen, daß der Jüngling am Feiertage trotz des Verbotes an Sexuelles denkt und darauf als „Strafe" mit der *Marti seara* buhlt. Ein Bursche dachte an seine Geliebte am Dienstag-Abend (wir ergänzen: vor dem Schlafengehen). Da erschien die *Marti seara* und buhlte mit ihm jede Nacht (Ergänzung: im Traum), so daß sie ihn beinahe zu Tode quälte.[3] Aus dem verbotenem Spinnen wird im Traum ebenso ein „ewig" dauerndes Spinnen wie hier aus den verbotenen Gedanken ein übermäßiger nächtlicher Sexualverkehr.

Wenn wir demnach zu der Behauptung gelangen, die ewigdauernd, fruchtlose Tätigkeit im Monde, an welcher noch dazu meistens die Vorstellung einer begangenen Sünde haftet, sei nicht von der Natur abgelesen, sondern aus dem Traumleben des Menschen in den Mond projiziert, so können wir uns ja eigentlich auf den Wortlaut unserer Sagentexte berufen, welche regelmäßig berichten, wie der Betreffende von der Erde auf den Mond versetzt wird, wo er ein irdisches Vergehen durch ewig dauerndes

1) Ethn. 1910. 171.
2) Ethn. 1910. 167.
3) Ethn. 1910. Róheim: Adalékok. II. 187.

Wiederholen desselben büßt. Im Traume ist, wie wir aus reichlicher Erfahrung wissen, eine nicht enden wollende Arbeit stets der inzestuöse und deshalb nie vollzogene Geschlechtsverkehr und es ließen sich verschiedene Bestätigungen dieser Annahme aus dem Sagenmaterial holen. Wem dies etwa unmöglich erscheint, daß die verschiedenen Tätigkeiten im Monde alle auf den Koitus zurückgehen sollen, der möge etwa die Reihe der Tätigkeitswörter, deren Ableitbarkeit aus dem Sexualverkehr Sperber nachweist, durchblicken[1] oder aber an Hand der Materialsammlungen (Wörterbücher der erotischen Sprache) in der „Anthropophyteia" sich von den weiten Möglichkeiten auf diesem Gebiete überzeugen.

Nun zur Abwechslung einen Traum aus einer Analyse. „*Ich gehe auf einen Berg am Plattensee mit der Geliebten spazieren. Wir kommen zu einem Baum, ich will ihr einen Zweig mit roten Beeren abreißen. Eine alte Frau, scheinbar die Besitzerin oder Wächterin des Baumes, will es nicht zulassen.*" Dazu bringt der Träumer als Assoziationsmaterial eine ergötzliche Geschichte, die ihm sein Onkel erzählte. Er war auf seinem Gut und wollte, da er Durst hatte, sich ein paar Pflaumen von einem Baum abschütteln, da erschien eine alte Frau und machte einen Mordsskandal, daß er ihre Pflaumen stehle. Das heißt der Baum, von dem der Träumer die roten Beeren abreißen und der Geliebten anbieten wollte, ist sein eigener Baum, sein Phallos. Allerdings auch die Mutter, die alte Frau. Sie behauptet, die Besitzerin seines Baumes (Penis) zu sein, d. h. allein ein Anrecht auf seine Genitaltätigkeit zu besitzen. Er will aber auch Pflaumen von ihrem Baum pflücken, d. h. mit ihr verkehren. ‚Das Kostbare soll von einem Tabubaume gepflückt oder abgerissen werden (Paradiesbaum, Hesperiden), was eine verbotene und gefährliche Handlung ist. Am klarsten in jeder Hinsicht ist der altbarbarische Gebrauch im Dienste der Diana von Aricia: „Priester der Göttin kann nur werden, wer in ihrem heiligen Hain einen Ast abzureißen wagt. Das ‚Abreißen' hat sich in der Vulgärsprache erhalten."[2] Die alte Frau, die das Abreißen nicht zugeben will, bedeutet im Traum natürlich die Mutter. In den von Stekel mitgeteilten Onanieträumen kommt die Symbolik des Astabreißens oder ähnliches sehr häufig vor; z. B.: „*Ich sah zwei rote Hände an einem Baum. Da dachte ich mir: du wirst nicht lange leben*";[3] „Herbert hatte drei Christbäume geputzt usw.";[4]

1) Sperber: Imago. I. 405.
2) C. G. Jung: Wandlungen und Symbole der Libido. 1912. 164.
3) W. Stekel: Die Sprache des Traumes. 1911. 202.
4) Stekel, ebenda 203.

„Ich bin in dem Garten eines alten Bauern, der Roman Reisiger heißt, Onkel und Tante sind oben in der Wohnung und lassen mich rufen. Ich will noch rasch einige Tannenzweige herunterreißen. Sie rufen mich immer lauter und ich erwache mit Angst und Herzklopfen.“[1] Damit ist nun aber eigentlich wenig gesagt. Die Frage müßte eigentlich so gestellt werden: Warum wird die Onanie im Traum als Abreißen symbolisiert? Die Antwort bei einer tiefergehenden Analyse dieser Träume müßte etwa lauten: Eben weil es sich um eine gestörte Objektbesetzung (Onanie) handelt, muß das Hingeben des Samens als Gewaltakt, als Abreißen, d. h. als Kastraktion empfunden werden.

The Golden Bough

Im Haine der Diana zu Nemi herrschte, mit dem Schwert in der Hand, der König des Waldes *(Rex Nemorensis)*, der Priester, der seinen Vorgänger erschlug und dessen Mörder sein Nachfolger wurde. Da stand einst ein Baum, von dem durfte kein Zweig gebrochen werden. Übertreten wurde das Verbot nur von dem, der sich im Kampf mit dem König des Waldes messen wollte. Laut alter Überlieferung war es solch ein Zweig, den Äneas brechen mußte, um mit diesem Zauberstab die Pforten der Unterwelt zu öffnen.[2]

Der erste *Rex Nemorensis* war aber ein gewisser Virbius, der Gatte der Muttergöttin Diana, die von Seneca als *„regina Nemorum“* bezeichnet wird. Virbius sei aber der in Italien wieder auferstandene Hippolytos. Hippolytos wollte stets nur mit Artemis jagen[3] und verschmähte die Liebe der Frauen. Insbesondere verschmähte er aber die Phaidra-Aphrodite (Stiefmutter — Muttergöttin) und wurde daher von seinen eigenen Pferden in Stücke gerissen. Es kann als eine Regel der Mythendeutung angesehen werden, daß die Zerstücklung als Darstellung der Kastration aufzufassen ist. Die Sage müßte natürlich in der Umkehrungsform lauten, Hippolytos liebt die Mutter und wird deshalb vom Vater — Stier (Intervention des Poseidon) oder Vater — Pferd kastriert. Daß diese Deutung zu Recht besteht, kann wiederum von einem andern Gesichtspunkt aus gestützt werden. Denn es war Sitte in Troezen, daß Jünglinge sowie Mädchen vor Eingehung der

1) Stekel, ebenda 220, 221.

2) J. G. Frazer: The Magic Art. (The Golden Bough). 1911. I. 11, mit Quellenangaben.

3) Vgl. Róheim: Die wilde Jagd. Imago XII.

Ehe ihre Haare dem Hippolytos opferten;[1] in Delphi wird derselbe Brauch mit Theseus, dem Vater des Hippolytos, in Zusammenhang gebracht.[2] Demnach ist Hippolytos ein Dämon der Pubertätsweihe,[3] und daher versteht es sich beinahe von selbst, daß seine Sage sich um den Kern Ödipus- und Kastrationskomplex herauskristallisiert.

Virbius gehört aber zu Diana wie Hippolytos zu Artemis. In der Kultstätte zu Nemi sind weibliche und männliche Genitalien als Votivgegenstand gefunden worden[4] und wenn die Uteri den Wunsch des Kindersegens und der gefahrlosen Entbindung andeuten, so können wir die Phalloi vielleicht mit der Herstellung der männlichen Potenz in Zusammenhang bringen. Virbius „der Grüne" (*viridis* — grün, *verbena* — ein heiliger Zweig) wäre demnach der phallische Ast[5] und das Abreißen des Eichenzweiges würde die Kastration andeuten, worauf dann der Kampf mit dem Vater folgen muß. Das Wesentliche an Virbius ist aber laut antiker Auffassung und Volksetymologie, daß er der trotz Zerstücklung wiederauferstandene Hippolytos ist *(vir bis factus)*.[6] Der Kult mit den Genitalien als Votivgegenständen wäre demnach als eine Art Darstellung und Verleugnung der Kastration zu verstehen. Demnach liegt die eigentliche Bedeutung des Abreißens als eines Onaniesymboles in der Darstellung der Kastration. Vermutlich kommt dem abgerissenen Zweig in unseren nordasiatischen, amerikanischen und polynesischen Varianten dieselbe Bedeutung zu. Für die polynesische Variantengruppe haben wir ja diese Deutung schon aus dem Material abgelesen.

Diebstahl und Mondversetzung

Als weitere Bestätigung unserer Auffassung wollen wir nun aber auch auf die in unseren Varianten vertretene europäische Sagenauffassung eingehen, derzufolge die Mondversetzung als Strafe eines Diebes erscheint. Laut norddeutscher Sage ist im Mond ein Mann mit einem gestohlenen (und demnach auch abgerissenen) Büschel Kohl sichtbar.[7] Wir ahnen, daß es irgendeinen Zusammenhang zwischen dem Stehlen und dem Abreißen

1) **Lucian**: De dea Syria. Plutarch 5.
2) **Athenäus**: XIII. 83.
3) J. E. **Harrison**: Themis. 1912. 336.
4) **Frazer**: Magic Art. I. 12.
5) **Frazer**: Magic Art. II. 379.
6) Vgl. **Wissowa**: Virbius. Roschers Lexikon. VI. 1925. 330.
7) H. **Volksmann**: Mondglaube aus Dithmarschen. Am Urquell. 1890. I. 85. — U. **Haas**: Rügensche Sagen und Märchen. 1903. 145. — K. **Müllenhoff**: Sagen, Märchen und Lieder der Herzogtümer Schleswig-Holstein und Lauenburg. 1845. 359, 360.

geben muß und daß beide kaum zufällig in Verbindung mit der Mondversetzung gebracht werden. In Preußen heißt es: „Ein Bäuerlein schlich sich nachts in Nachbars Garten, um Kohl zu stehlen. Kaum aber hatte er die Staude umgebrochen, als ihn der Mond ergriff und samt dem Raube hinaufzog. Die dunklen Flecken sind der Dieb und der Kohlstrunk.“[1] In Mürow erzählt man, es sei am Weihnachtstage (Kontamination mit den Sagen von den Feiertagsschändern) weit und breit in der Uckermark Sitte, einen Schweinskopf mit grünem Kohl zu essen; das wollte auch einmal ein Mann tun und da ihm zu dem Gericht der Kohl fehlte, ging er in seines Nachbars Garten und stahl ein paar Köpfe; aber dafür, daß er das hohe Fest so entheiligt, hat ihn der Herr in den Mond versetzt und da sitzt er noch. Am Weihnachtsabend fleht der Mann im Mond zum Herrn, daß ihm seine Sünde verziehen werde.[2] Nun nach Lothringen; Jean des Choux oder Jean de la Lune war einer, der seine ganze Zeit damit zubrachte, Kohl zu stehlen; einmal bekam er Angst vor dem helleuchtenden Mond, er dachte, der Schubkarren, der schon ganz voll mit Kohl war, zieht gewiß infolge des knarrenden Geräusches die Aufmerksamkeit des Mondes auf sich und er urinierte auf die Räder, damit sie sich geräuschlos drehen sollten; aber der Mond blickte ihn unverwandt an und das Ende davon war, daß er zum Mond hinaufgezogen wurde, wo er nun in aller Ewigkeit seinen Karren fährt.[3] Freilich ist es nicht der Mond, der den Nachtwandler anstiert, sondern umgekehrt und Sadger hat ja gezeigt, daß der Harndrang häufig ein mitbestimmender Faktor des Somnambulismus ist. Die Sage ist demnach eine willkommene Bestätigung unserer urethralerotischen Deutung der Wasserträger im Monde. Was hat es aber für eine Bewandtnis mit dem Kohl? „Der Kohl spielt häufig eine Rolle in den Hochzeitsbräuchen. In der Castrais brechen die jungen Leute Kohl, um ihn den jungen Eheleuten beim Hochzeitsmahl zu servieren; es muß gestohlener (wie oben) Kohl sein, sonst wäre es nicht der Sitte gemäß: in der Creuse . . . wird den jungen Eheleuten ein Huhn mit Kohl ins Hochzeitsbett gereicht. Am Tag nach der Hochzeit spannte man alle Ochsen (Maine et Loire), die zu haben waren, in den besten Karren und die ganze

1) Urquell. 1893. 21. Nach A. Treichel: Volkstümliches aus der Pflanzenwelt, besonders Westpreußens.

2) Kuhn und Schwartz: Norddeutsche Sagen, Märchen und Gebräuche. 1848. 52. (Ebendort eine zweite Variante; das Stehlen am Weihnachtsabend auch bei Müllenhoff.)

3) Sebillot: Folk-Lore de France. I. 18. Vgl. 21.

Gesellschaft begab sich auf das Kohlfeld. Man wählte die schönste Staude aus und grub in gewisser Entfernung einen Graben herum. Nun beginnt man sich der Staude zu nähern und tut dabei, wie wenn das eine sehr schwer zu bewältigende Arbeit wäre." *„Lorsque le chou était dechaussé, chaque homme de la noce essayait de l'arracher avec des efforts simulé, et, bien entendu, n'en pouvait venir a bout. Cet honneur était reservé au marie qui après avoir feint une grande peine, parvenait a l'arracher.*" Im Triumphzuge geht es nun nach Hause. In Berry, sagt Sebillot, pflanzt man den Kohl als Symbol der Fruchtbarkeit am zweiten oder dritten Ehetag.[1] Präziser ausgedrückt würden wir sagen, die Kohlstaude ist ein Symbol des weiblichen Genitalorgans. Mit Mühe nähern sich alle Gäste, doch das Abreißen bleibt dem Helden der Hochzeitsnacht vorbehalten. Darum müssen wir auch sagen, daß, wenn man den Kindern sagt, daß sie im Kohl gefunden wurden, vor der Geburt im Kohl gelebt hätten, man ihnen in symbolischer Weise die Wahrheit sagt.[2] Der gestohlene oder abgerissene Kohl wäre demnach ein tabuiertes Weib. Wahrscheinlich bedeutet aber der Kohl auch den Penis, denn bei den Masuren heißt es, daß die Annahme des Kohlkopfes die Annahme der Werbung bedeutet.[3] Dazu kommt noch, daß es sich beim Monddieb meistens um Gegenstände handelt, die eindeutig-männliche Sexualsymbole sind, so z. B. Dornen,[4] Rüben,[5] Heugabeln,[6] wahrscheinlich auch Holz, Reisig.[7]

Die psychoanalytische Literatur über Kleptomanie ist wenig umfangreich. Pfister berichtet den Fall eines Lehrlings, der in seinem Geschäft einen Gummireifen entwendet, damit in größter Erregung einige Minuten spielt und ihn dann ganz gleichgültig einem Kameraden schenkt. Der Reifen wird als Ersatzobjekt des männlichen Gliedes, das Spielen damit natürlich als Onanie zu deuten sein. In einem anderen Fall handelt es sich um ein weibliches Sexualsymbol.[8] Unlängst hörte ich, daß die jungen Burschen in den äußeren Bezirken von Budapest einen Geheimbund organisierten, um Nägel und ähnliches von den Bauten zu entwenden. Die Nägel wurden verkauft und mit dem Erlös gingen dann die Führer ins Bordell.

1) Sebillot: Le Folk-Lore de France. III. 516.
2) Sebillot, *loc. cit.* III. 474.
3) Aigremont: Volkserotik und Pflanzenwelt. 1908. I. 131.
4) Harley: Moon-Lore. 1885. 25, 28. — Dähnhardt: Natursagen. I. 256.
5) Urquell: 1892. 35.
6) Dähnhardt, *loc. cit.* 254.
7) Urquell: 1892. 290. 1893. 67. 1894. 285.
8) Pfister: Anwendung der Psychoanalyse in der Pädagogik. Imago. I. 60.

Es fragt sich wieder wie bei der „ewigen Arbeit", ob wir uns mit der Onaniedeutung begnügen sollen. Abraham erzählt den Fall eines Patienten, dessen lustvollste Phantasie darin bestand, einem kurzsichtigen (womöglich einäugigen) Mädchen das Pincenez wegzunehmen oder einer Amputierten ihr künstliches Bein zu rauben und sie auf diese Weise hilflos zu machen. Die Einfälle des Patienten ließen den Sinn dieser Phantasie als einer verschobenen Kastrationsphantasie mehr und mehr erkennen. In einem Traume erschien die Einäugigkeit eines solchen Mädchens damit begründet, daß das fehlende Auge vom Vater ausgeschlagen worden war. „Von hier führten die Fäden weiter zu der Angst des Patienten vor dem Verlust des eigenen Auges."[1] Wahrscheinlich hätte die Analyse auch in dem von Pfister angeführten Fall die Kastrationsangst aufgedeckt und es würde sich eine Gruppe von Fällen auf die Formel zurückführen lassen: Die Kastrationsangst wird als Versuch des Kastrierens maskiert. Der Dieb will durch den Besitz eines neuen, unzerstörbaren Gliedes (Gabel, Dorn) die eigene Kastrationsangst verleugnen.[2]

Versuchen wir es nun wieder mit der Deutung eines so typischen Mondmotives wie die „ewige Arbeit". „Moyang Bertang flicht ewig denselben Faden, um damit die Menschen zu fangen, doch die Mäuse zernagen immer wieder den Faden und retten die Menschheit."[3] An diesem Tau will sich der Mondalte zur Erde hinunterlassen, wird jedoch daran durch die Mäuse immer wieder verhindert.[4] Oder aber: Der Himmel ist ein großer Topf, der an einem Faden über der Erde schwebt. Von der Erde sprießen stets Bäume empor, die den Himmel erreichen würden, wenn der alte Mann sie nicht stets abschnitte.[5] Im Mond ist ein Beringinbaum, darunter sitzt ein buckliger Alter und flicht Stricke, um damit die Menschen zu fangen. Stets wieder werden diese Stricke von den Ratten zernagt, trotz der Katze, die diese Ratten töten möchte.[6] Ein Kassiabaum sprießt üppig im Mond, muß aber alle tausend Jahre wieder abgehackt werden.[7] Nach peloponnesischen Sagen sind die im Monde sichtbaren Schatten ein Baum, den der

1) K. Abraham: Klinische Beiträge zur Psychoanalyse. 1921. 177.

2) „Zur Zeit des *tsu kimi*, eines der dem Monde geweihten Festtage, stiehlt man eine Art längliche Kalebasse." H. ten Kate: Aus dem japanischen Volksglauben. Globus. XC. 1906. 127.

3) Skeat and Blagden: Pagan Races. 1906. II. 319.

4) Maaß: Bei liebenswürdigen Wilden. 1902. 93.

5) Skeat and Blagden, *loc. cit.* II. 320.

6) W. Skeat: Malay Magic. 1900. 13.

7) R. Wilhelm: Chinesische Volksmärchen. 1914. 46.

Satan oder Kain das ganze Jahr mit einer Axt umzuhauen sucht, damit durch seine Zerstörung auch die Erde vernichtet werde. Wenn er aber schon nahe am Ziele ist und nur noch ein Streich nötig ist, um das höllische Werk zu vollenden, setzt er sich ganz ermattet hin, um noch einen Augenblick zu rasten, bevor er aufs neue zuhaut. Dann richtet sich der Baum wieder in riesiger Größe auf und der Teufel muß seine Arbeit vor vorne beginnen. Offenbar handelt es sich um denselben Baum, den die Kallikantzari umzusägen suchen, welches Werk sie aber in den Zwölften unterbrechen.[1]

Der Baum, der sich zur Weihnachtszeit in Riesengröße aufrichtet, kann aber kein anderer sein als der Christbaum, der ja laut christlicher Auffassung mit dem ebenfalls im Mond sichtbaren Baum der Erkenntnis[2] identisch ist. Der Baum der Erkenntnis, des Lebens und des Todes ist aber der Penis.[3]

Die ewige Arbeit

Es würde demnach der eine Typus der ewigen Arbeit, den wir den männlichen Typus nennen werden, den folgenden „Traumgedanken" ausdrücken. Es gibt keine Kastration; der Baum wächst stets wieder empor. Oder auch: Man kann den Samen im Geschlechtsakt hergeben, denn danach kommt doch stets wieder eine neue Erektion. Wenn wir ferner daran denken, daß die Kastrationsangst im Bewußtsein häufig als Todesangst erscheint, so ließe sich wohl annehmen, daß auch die Sagen vom Ursprung des Todes[4] ursprünglich gerade umgekehrt Unsterblichkeitssagen waren, in denen der wieder auferstehende Mond = Schlange = Phallos den unbesiegbaren Gott, den Lebenstrieb, symbolisierte.

In manchen Varianten scheint aber die Weltkatastrophe nicht im Abschneiden, sondern im Emporsprießen des Baumes zu bestehen. Der „Alte" darf sich an seiner Liane (Penis, siehe oben) nicht auf die Erde niederlassen, Vater-Himmel und Mutter-Erde sich durch den „Baum" nicht wieder vereinigen, die Urszene nicht wiederholen. Die rettende Tätigkeit der Mäuse und Ratten bedeutet demnach in diesem Zusammenhang etwa:

1) N. G. Politis: Der Mond in Sage und Glauben der heutigen Hellenen. Roscher: Selene. 1890. 181,

2) Urquell. 1893. 35.

3) Vgl. Levy: Sexualsymbolik in der biblischen Paradiesgeschichte. Imago. V. 1917.

4) Über die Rolle des Mondes und der Schlange in den Sagen vom Ursprung des Todes. Vgl. J. G. Frazer: Folk-Lore in the Old Testament. I. 1919. 44. The Belief in Immortality. 1913. I. 59.

Glücklicherweise haben wir die Kastrationsangst, sonst wären Inzest mit der Mutter und Kampf mit dem Vater unvermeidlich.

Neben dieser „männlichen" gibt es aber auch eine „weibliche" Form der „ewigen Arbeit". Die Danaiden, d. h. die Jungfrauen, die ihre Männer in der Brautnacht ermordet haben, schöpfen Wasser in ein durchlöchertes Faß. Die Mondfrau mit dem durchlöcherten Faß, mit dem unerschöpflichen Ofen, die mit dem Spinnen nie fertig wird (Polynesien, siehe oben), die, beim Buttern ertappt, dort oben ewig buttert,[1] symbolisiert die Angst vor der Unstillbarkeit weiblichen Verlangens, sie ist eine „unfüllbare" Vagina. Daß diese Angstvorstellung ebenfalls dem Kastrationskomplex des Mannes (Tod in der Brautnacht) entspringt, bedarf wohl kaum eines Beweises. Dann wäre aber auch der Strauch im Mond, ob sich nun ein Mann daran festhält (beziehungsweise ihn abreißt) oder eine Frau, jedenfalls ein Symbol des männlichen Gliedes. Die Sage beschreibt jedenfalls eine Handlung (Wasserschöpfen, Trinken, verbotenes Tun), die in Kastrationsangst abgebrochen wird und an deren Stelle dann die Mondversetzung tritt.

1) H. Volksmann: Mondglaube aus Dithmarschen. Am Urquell. 1890. I. 85.

IV) Die Mondmutter und der Mondkult

Hier müssen wir nun die vielfachen Beziehungen des Mondes zum Sexualleben besprechen; um dies aber tun zu können, wollen wir einen bisher unbeachteten, beziehungsweise nur gestreiften Zug dieser Sagen schärfer herausstreichen. Die Stiefmutter (*13*, *16—20*), Schwiegermutter (*14*), Eltern (*21*), die Mutter (*23*, *24*) sind in einigen Varianten die eigentlichen Ursachen der Mondversetzung der Heldin. Eine Mutter ging, um ihren Kindern Wasser zu holen (*36*). In den germanischen Fassungen (*1*, *2*, *6*) handelt es sich um Kinder im Mond. In *7* und *9* sind es allerdings Greise. Wir wissen aber, daß keine Einzelheit zu unbedeutend ist, um eine Ursache zu haben und daß diese Varianten nicht nur ethnisch, sondern auch psychologisch im engsten Zusammenhang mit den „Kinder"-Varianten stehen.[1] In der Urzeit hat der Mond kleine Kinder gefressen, darum sieht man kleine Kinder im Mond, heißt es bei den Wogulen.[2] Die Teton sehen den Schildkrötenmann im Mond. „*The Tetons do not like to gaze at the moon because at some past time a woman who was carrying a child on her back gazed a long time at the moon and fell senseless.*"[3] Im Monde sind Kinder; Mondanstarren — Mutter und Kind; die Motive klingen an bei

---

1) Die Greise gehen in den Mutterleib zurück und von dort aus erblicken die Kinder das Licht der Welt. In Bulgarien glauben die Kinder, Augen, Nase und Mund eines Gesichtes im Monde zu entdecken. Sie meinen, das wäre das Gesicht eines jüngst verstorbenen alten Mannes, und glauben, daß der Mondschein immer wieder von den ältesten Leuten, die versterben, erneuert werde. — F. S. Krauß: Volksglaube und religiöser Brauch der Südslawen. 1890. 13. — Vgl. auch den alten, kahlköpfigen Gott der Maya-Handschriften Ed. Seler: Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Altertumskunde. I. 499. III. 593—595. — Ich habe seinerzeit zu erweisen gesucht, daß der Lebensfaden die mythische Umschreibung der Nabelschnur ist (Róheim: Adalékok. 1920. 278), in der Umkehrungsform erhalten wir die Todesstricke des Mondalten.

2) Munkácsi: Vogul Népköltési Gyűjtemény. Életképek (Sammlung wogulischer Volksdichtungen. Bilder aus dem Volksleben). 1896. IV. 414.

3) J. O. Dorsey: Teton Folklore. Journal of American Folklore. 1889. II. 136.

den Arapaho. „Im Mond ist eine Kröte und die Kröte erscheint wie eine schwangere Frau.“ „Das Erscheinen der Kröte an dem Bauch des Mondes deutet die Schwangerschaft der Frau an“ (siehe oben), d. h. Kröte bedeutet hier Gebärmutter und deshalb ist dann diese Kröte auch eine Wasser- (Fruchtwasser-) Frau, in China sowohl wie in Amerika. „Ausdrücklich erwähnt wird in den Sagen, daß die Bärmutter auf- und absteige in Bayern, wie in Tirol, ja die im Weibe sitzende Kröte, die Mutter, kann den Körper des Weibes verlassen und wieder in ihn zurückkehren.“[1] In der Báčka heißt es, wer einen Frosch erschlägt, dem stirbt die Mutter, bei den Huzulen Mutter und Vater und bei den Szeklern in Udvarhely erscheint die Mutter bei Nacht dem Froschtöter in Ketten.[2] Sollte nun der Mond in diesen Sagen oder eigentlich Traumerzählungen die Mutter und die Versetzung in den Mond letzten Endes die Regression in den Fötalzustand (der Frosch im Monde: das Kind im Bauche der schwangeren Frau; „im Monde sind kleine Kinder“) bedeuten, so würde das mit vielen uns unabhängig von der Sagendeutung bekannten Tatsachen übereinstimmen und auch wichtige weiterführende Schlüsse erlauben. Jedenfalls stehen wir mit einer solchen Annahme auf gut mythologischem Boden; es gilt bloß, die durchaus unpsychologische Erklärungstechnik der Mythologen umzukehren und vom Menschlichen ins Kosmische anstatt vom Kosmischen ins Menschliche zu deuten.

In den altmexikanischen Handschriften ist die Meerschnecke das Charakteristikum des Mondes; „gleichwie die Schnecke aus dem Gehäuse hervorkommt, so kommt der Mensch aus dem Bauche seiner Mutter hervor“, heißt es im Kommentar des Cod. Telleriano Remensis, Fol. 13, bei dem Bilde des Mondgottes Tecciztecatl, d. i. „der aus der Meerschnecke“.[3] Diesem Gott entspricht ein alter Gott in den Maya-Handschriften, dessen Hieroglyphe als Hauptbestandteil das Bild eines Schildkrötenpanzers enthält.[4] Dieser alte, kahlköpfige Mondgott der Maya-Handschriften[5] erinnert uns einerseits an die Mondgreise unserer schwedischen Varianten und durch seine Beziehungen zur Schildkröte an den Schildkrötenmann im Monde

1) R. Andree: Votive und Weihegaben. 1904. 130.

2) Róheim: Adalékok a magyar néphithez. (Beiträge zum ungarischen Volksglauben.) 1920. 219, 220.

3) J. Loewenthal: Zur Mythologie des jungen Helden und des Feuerbringers. Z. f. E. 1918. S. 48.

4) E. Seler: Die Tierbilder der mexikanischen und der Maya-Handschriften. Z. f. E. 1910. 284.

5) E. Seler, *loc. cit.* 1910. 50.

bei den Teton.[1] Die Projektion der allgemein menschlichen Vorstellung einer Muttergöttin in den Mond läßt sich bei den verschiedensten Völkergruppen nachweisen. Bei den Wichita ist die Mondgöttin zugleich Schutzgeist der Frauen, da sie im Besitze aller Zauberkräfte ist, welche die Frauen begehren. Sie zeigt den Frauen, „indem sie ihr Gesicht beobachten", den Zeitpunkt sowohl ihres Monatsflusses wie des Gebärens und sie ordnet an, daß das Kind *„must be offered to her by passing the hands over the childs body and raising it aloft offering it to the moon"*, damit es, wie sie selbst, rasch wachsen möge. Sie regelt die Vermehrung bei Menschen, Tieren und Pflanzen. Es ist noch hervorzuheben, daß einer anderen Muttergöttin, „der Frau, die im Wasser Macht besitzt", ähnliche Funktionen zugeschrieben werden.[2] Hieher gehört auch „die alte Frau, die nie stirbt oder die alte Spinne" (vgl. „Spinnerin im Monde") der Mandan. Nach der Sündflut ist sie das einzige errettete Wesen, welches die Fortexistenz des Stammes ermöglicht. Sie ist „Mutter der Lebensmittel", ihrem Einfluß wird das Wachsen der Feldfrüchte zugeschrieben und ihr zu Ehren wird im Herbst der Tanz, welcher die Bisonherden herbeilocken soll, gefeiert.[3] Die Pawnee erzählen, wie die Spinnenfrau alle Buffalo in ihrer Höhle (Uterus) einsperrte, so daß eine Hungersnot entstand. Der junge Morgenstern schießt seine Pfeile auf das Spinnenweib. *„The young man shot an arrow and when it struck the robe the new moon disappeared and there was a quarter of a moon."*

Zuletzt erscheint der Vollmond auf dem Mantel. Wieder schießt der Jüngling; der Vollmond fällt herab und verwandelt sich in eine Spinne. Nun tötet er die Spinne mit Pfeil und Bogen, setzt das Tier auf die Spitze des Pfeiles und schießt es hinauf in den Himmel. Der Pfeil bohrte sich ins Himmelsgewölbe und blieb mit der Spinne oben als Mond stecken; die alte Frau fiel tot nieder.[4] Nun kommen wir zu den Schlußsätzen der Sage; in ihnen spiegelt sich die negative Einstellung (Kampf: Töten) gegen

1) „Die mannigfaltigen Zwischenformen zwischen den Kröten und Schildkröten und Eidechsen haben zu der Vermutung Anlaß gegeben, daß die Schildkröte das Urbild des Gebärmuttervotivs gewesen." (Andree: Votive. 133.) Jedenfalls kann ein Tier in der Schale (Schildkröte, Schnecke) sehr wohl als Symbol des Embryos im Mutterleib gelten.

2) G. A. Dorsey: The Mythology of the Wichita. 1904. 19, 28.

3) Ed. Seler: Die Lichtbringer bei den Indianerstämmen der Nordwestküste. Globus LXI. 1892. 214. — Nach Prinz zu Neuwied: Reise in das innere Nordamerika. II. 182—184. — Siehe auch G. F. Will and H. I. Spinden: The Mandans. 1906. 136.

4) G. A. Dorsey: The Pawnee. Mythology. I. 1906. 43.

die Mutter-Imago. Anstatt als Prototyp aller Gebärerinnen galt die alte Frau als diejenige, die das Gebären hindert. *„From that time the people multiplied and had plenty to eat. They were saved from starvation by this young man, and because the spider-woman was killed the women gave birth. By getting her out of the way the people increased.“* [1]

Die Sage muß mehrschichtig gedeutet werden. Erstens: Die Menschen können sich nur dann vermehren, wenn der junge Mann sich von der Mutter losmacht, sie „tötet“ oder — was hier dasselbe bedeutet — „in den Mond“ projiziert („die Spinnenfrau soll nicht den Versuch machen, unter den Menschen zu wohnen“), siehe *43*, und sich ganz der Frau zuwendet. Dann aber: Das Töten ist im Unbewußten gleichbedeutend mit dem Geschlechtsverkehr und deshalb die Sage eine Darstellung des urzeitlichen Inzestes, in welchem, als Prototyp jeder Libidofixierung, die letzte Ursache der Fruchtbarkeit im allgemeinen zu suchen ist. Gehemmte Liebe wird in Angst verwandelt und so wird aus der sorgenden Mondmutter ein Schreckgespenst der Kinder bei den Uitoto. Die Kinder riefen einst im Scherze einen *hanai* (Gespenst) herbei, da taucht ein altes Weib auf, die auch „Vollmond“ *(taife)* hieß. Sie hatte rote Augen, glänzende Beine und riesige Krallen an den großen Händen. Sie streckt sich in eine Hängematte und läßt die Knaben alles Brennholz unter ihr verbrennen, während sie schlief und schnarchte. Als die Eltern kamen, mußten die Kinder sie auf die Beine schlagen, um sie zu wecken. Schnell blies sie das Feuer fort und verschwand.[2]

Diese kleine Sage bildet wiederum eine Bestätigung unserer Auffassung von der ausschlaggebenden Bedeutung des Traumes, und zwar besonders des Wecktraumes, als eigentlichen Grundstoffs der Mondmythologie. Die Alte erscheint den Kindern im Traum, vielleicht als hypnagoges Schreckbild,[3] die dann im Traum weiterwirkt. In der Sage schläft das Gespenst, eine Projektion des Schlafzustandes von dem traumbildenden Subjekt auf das vorgestellte Objekt. Daher werden wir auch annehmen, daß das Feuer eigentlich unter den Kindern brennt; es ist das wohlbekannte Brennen des urethralen Weckreizes. Die Eltern kommen; das Kind erwacht, Mondalte und Feuer sind verschwunden. Ihr Stock wird vom Stamm der

1) Derselbe. Ebenda. 44.

2) K. Th. Preuß: Religion und Mythologie der Uitoto (Quellen der Religionsgeschichte). 1921. Nach dem Auszug S. 78, vgl. den Text auf S. 345.

3) Vgl. über den Fratzentraum W. Wundt: Völkerpsychologie. II. Mythus und Religion. II. Teil. 1906. 114.

Móneidiahúrama (Húrama des Tagens oder Entstehens) verspeist. Wenn wir einen Wecktraum bei Tagesanbruch annehmen, so wird uns dieser Name recht verständlich erscheinen. Nach zwei Tagen erschien die Alte wieder mit Brennesseln[1] und jagte die Kinder von einer Hütte zur andern, bis sie in die eine Tür einen großen Korb hinstellte und von der andern aus in ihn hineintrieb, so daß ihnen die Eingeweide herausquollen. Ein Knabe entkam aus dem Korb und sah, wie die Alte die Kinder nach einer Höhle schleppte. Die Väter verfolgten die Alte, sie machten ein Feuer vor der Höhle an, um sie herauszutreiben. Viele Gespenster kommen in Tiergestalt und werden getötet. In der Nacht zogen zwei übriggebliebene Gespenster an dem Dorfe vorbei und sagten: „Nachdem unsere Hütte verbrannt ist, ziehen wir fort.“[2] Der Korb oder die Höhle, in welche die Kinder hineingetrieben werden, sind wohl mit der Höhle, aus welcher sie bei der Geburt herauskamen[3] (vgl. oben die Höhle der Spinnenfrau), identisch. In einer Pawneesage symbolisiert der Korb den Mond,[4] wir setzten nur hinzu, daß der „Korb“ mit Kindern gefüllt ist. Es ist wiederum das „Feuer“, welches die Nachtgespenster vertreibt.

Wie diese „Alte im Mond“, tötet auch die Ataensic der Huronen die Menschen; wenn sie nicht wäre, würden die Menschen überhaupt nicht sterben. Die Sonne ist das Herz ihres Gatten, sie gehört jedenfalls in eine Reihe von übernatürlichen Wesen, bei denen Mondbeziehungen nachweisbar sind.[5] *„As representing water, the universal mother, the moon was the protectress of women in childbirth, the goddess of love and babes the patroness of women in marriage.“*[6] Bei den Mandan wohnt die „alte Frau, die nie stirbt“, im Mond.[7] Ihr entspricht bei den Hidatsa eine Göttin, die einfach „Großmutter“ heißt, und die den Hidatsa zwei Kessel geschenkt hat, welche zum Angedenken der großen Flut mit Wasser gefüllt werden.[8] Bezeichnend

1) Zu dem Schlagen mit Brennesseln vgl. M. C. Stevenson: The Zuni Indians. XXIII. Report. B. A. E. 1904. 193.

2) Preuß, *loc. cit.* 79. 351—353.

3) Rivers: The Symbolism of Rebirth. Folklore. 1922. 30, spricht von der Uterusbedeutung des Zimmers in Amerika. — Material zur Geburtshöhle in Amerika siehe Róheim: Primitive Man and Environment. International Journal of Psycho-Analysis. 1921. II. 170, 171.

4) Dorsey, *loc. cit.* 45.

5) Brinton: The Myths of the New World. 1905. 156. — Fr. G. Sagard: Dictionnaire de la Langue Huronne. 1632. Seiten unnumeriert, siehe die vorletzte und letzte Seite.

6) Brinton, *loc. cit.* 155.

7) J. O. Dorsey: A Study of Siouan Cults. B. A. E. XI. 506, 507.

8) Derselbe: Ebenda. 513.

für die mütterliche Bedeutung des Mondes ist die Art und Weise, in welcher amerikanische Urvölker die christliche Lehre assimilieren. Bei den quichuasprechenden Indianern in Peru werden Christus, Maria und die Heiligen ganz in altheidnischer Weise gefeiert. Am Fest des Kreuzes wird eine Papierlaterne, welche die Sonne darstellt, von einem Mann, eine andere, welche den Mond bedeutet, von einer Frau getragen.[1] Die Tarahumare sprechen von dem Vater = Sonne und der Mutter = Mond, diejenigen unter ihnen, die nominell zu den Christen zählen, identifizieren diese himmlischen Mächte mit dem „Dios" und der „Maria" der Mexikaner.[2] So gelangt die Muttergöttin zurück in den Mond, ein Zusammenhang, welcher mittelalterlichem Denken als Erbe der Antike und des Orients ebenfalls nicht fremd war.[3] Statt vieler Angaben — denn wohl alle Göttinnen des klassischen Altertums und des Orients wurden entweder im Volksglauben oder wenigstens von den Mythendeutern mit dem Mond identifiziert — wollen wir nur die treffende Zusammenfassung des Grafen Baudissin anführen: „Die Göttin erscheint speziell unter dem Namen Aschtarte ohne eine engere Verbindung mit einem Gott wie jungfräulich und gilt demnach als Mutter des Lebendigen. Ihre ältesten bildlichen Darstellungen bringen den Charakter der gebärenden und nährenden Mütterlichkeit deutlich zum Ausdruck. In der besonderen Gestalt der kartaginischen Tanit führt die Göttin das Prädikat: die große Mutter".[4] Die griechischen Erklärer phönizischer Gottesvorstellungen haben sie vielfach als den Mond verstanden, der im Altertum allgemein als „das Prinzip der Feuchtigkeit und Fruchtbarkeit" galt. Sie ist im letzten Grund identisch mit der babylonischen Istar, ohne daß sich bis jetzt entscheiden läßt, wo das Urbild zu suchen ist. „Istar-Astarte ist zunächst keine siderische Potenz, sondern ganz allgemein die gebärende Kraft der Natur."[5] Doch ist auch diese Anschauung noch zu sehr im Geist der „Natur"mythologie befangen; affektgebunden

1) Nordenskiöld: Über quichuasprechende Indianer. Globus. LXXXVIII. 1905. 101.

2) Lumholtz: Unknown Mexico. 1903. I. 295. Vgl. auch in Europa: „In der Sonne hat Jesus Christus seinen Thron; am Ostermorgen kann man beim Sonnenaufgange Lamm und Kreuz in der glühenden Scheibe erblicken." — Gulgowski: Sonne, Mond und Sterne im Volksglauben der Kaschuben. Globus. 1908. XCIII. 145. — Vgl. W. Henderson: Folklore of the Northern Counties. 1879. 85.

3) Vgl. V. J. Mansikka: Über Russische Zauberformeln. Annales Academiae Scientiarum Feunicae. Ser. B. Tom. I. 1909. 134, 135.

4) W. W. Baudissin: Adonis und Esmun. 1911. 18. — Vgl. auch W. H. R. Roscher: Selene und Verwandtes. 1890.

5) Baudissin: Adonis und Esmun. 1911. 19.

ist der Urzeitmensch an die eigene menschliche Mutter und es ist nur eine grandiose Introjektion des Allerallgemeinsten in das Begrenzt-Menschliche, wenn die Mutter mit der Natur gleichgesetzt wird.

Die analytische Deutung der Mondsucht

Sadger ist in der einzigen Arbeit, in der die Psychoanalyse sich mit der Frage der sogenannten „Mondsucht" beschäftigt, zur Schlußfolgerung gelangt, die Bedeutung des Mondes gehe wenigstens zum Teil darauf zurück, daß das himmlische Licht an das Licht in der Hand der Mutter erinnert, die nächtlich den Schlaf der Kinder überwacht, d. h. die Anziehungskraft des Mondes ist eigentlich die Anziehungskraft der Mutter.[1] Ich fragte einmal eine bekannte Dame: „Was sehen Sie in den Flecken des Mondes?" und sie antwortete darauf: „Ein Frauenantlitz," und nach einer kleinen Pause, „das Bild meiner Mutter". (Die Mutter der Dame ist seit einigen Jahren tot.) Eine Patientin von Sadger sagt: „Die leuchtende Mondscheibe erinnert mich nämlich an den Frauenleib, an den Bauch und vor allem an den Popo."[2] Demnach wäre der Wunsch, „sich in den Mond zu verkriechen",[3] eigentlich eine kosmische Projektion jenes menschlichen Urtriebes in den Mutterleib zurückzukehren und die höchste ungestörte Glückseligkeit des Embryonallebens wieder zu genießen. Wir hätten somit das Recht, in unseren Sagen die Entrückung in den Mond einerseits mit der Rückkehr in den Intrauterinzustand, anderseits mit dem Tode gleichzusetzen. Vielfach wird ja die Entrückung direkt als Tod bezeichnet.[4] „Eine Erinnerung an die Vorstellung von der Erde als allgebärender Mutter ist im Alten Testament am deutlichsten wohl zu erkennen in der Gleichsetzung der Erde oder Unterwelt, wohin der Mensch nach dem Tode kommt, mit dem Mutterleib, aus dem er hervorgeht."[5] Besonders nahe Beziehungen zu unserem Material scheint ein von Freud mitgeteilter Traum einer Patientin zu haben: „*In ihrem Sommeraufenthalt am X-See stürzt sie sich ins dunkle Wasser, dort, wo sich der blasse Mond im Wasser spiegelt.*" „Träume dieser Art sind Geburtsträume; zu ihrer Deutung gelangt man, wenn man die im manifesten Traume mitgeteilte Tatsache umkehrt, also anstatt sich ins

1) J. Sadger: Über Nachtwandeln und Mondsucht. 1914. 34, 170.
2) J. Sadger, *loc. cit.* 27.
3) J. Sadger, *loc. cit.* 45.
4) Vgl. oben die Spinnensage der Pawnee und Schönweth, *loc. cit.* II. 70.
5) Baudissin, *loc. cit.* 70.

Wasser stürzen, aus dem Wasser herauskommen, d. h. geboren werden. Die Lokalität, aus der man geboren wird, erkennt man, wenn man an den mutwilligen Sinn von *la lune* im Französischen denkt. Der blasse Mond ist dann der weiße Popo, aus dem das Kind hergekommen zu sein bald errät."[1] Vielleicht dürften wir, den Mond als Mutter fassend, nun ergänzend hinzufügen, das Wasser im Monde ist das Fruchtwasser, der Behälter (Eimer) eine Umschreibung des Mutterleibes, genau wie die Kröte am Monde eine schwangere Frau bedeutet. Wie stimmt das aber dazu, daß wir diese Sagen als Weckträume betrachten? In der von Rank veröffentlichten Serie von urethralen Weckträumen ließ sich regelmäßig eine zweite Deutungsschichte nachweisen, in welcher das Wasser als Fruchtwasser, das Herauskommen aus dem Wasser als Geburt usw. nachzuweisen war. Der Schlafzustand selbst ist ja eine Regression in die Fötallage, wozu dann noch die Regression von dem Angstaffekt, der in der Struktur dieser Weckträume liegt,[2] auf die Geburtsangst als Prototyp aller Angstaffekte kommen mag.

Hätten wir somit unsere Traumerzählungen in der Geburtssymbolik restlos gedeutet, so bliebe uns noch immer ein Problem zu lösen. Wie kommt es, daß der Mond, als Mutterleibssymbol aufgefaßt wird? Die von Sadger vorgeschlagene Lösung, wonach die Gespenstervisionen der Mondscheinnacht auf die nächtlichen Besuche der in weißer Kleidung (Hemd) erscheinenden Eltern zurückzuführen wären,[3] mag ja für Europa eine gewisse Geltung als akzessorisches Motiv beanspruchen, wir können aber dem Ethnologen nicht zumuten, nunmehr auch die nackten Ureinwohner Australiens in ein weißes Hemd zu kleiden, wenn er auch in Ländern, die keine weißen Unterkleider kennen, sowohl Gespenster in der Mondscheinnacht, wie die Projektion der Mutterimago in den Mond findet. Ich glaube, die Ursache wird viel tiefer zu suchen sein, und zwar in der Mondperiodizität welchem der weibliche Organismus unterworfen ist.

Mond und Menstruation

Sonne und Mond, erzählen die Arekuna, waren gute Freunde. Mond verliebte sich in eine Tochter von Sonne und gab sich jede Nacht mit ihr ab. Dies wollte Sonne nicht haben, daher befahl er der Tochter, dem Monde

1) Freud: Traumdeutung. 1911. 207, 208. Vgl. oben über die Mondflecken als Kot.
2) Nämlich: Konflikt zwischen Wollen und Angst vor dem „Naßwerden".
3) J. Sadger, *loc. cit.* 56.

Menstruationsblut in das Gesicht zu schmieren; bis auf den heutigen Tag sind diese Flecken am Mond zu sehen.[1] Wir wollen gleich zwei besonders bemerkenswerte Züge an dieser Sage hervorheben: a) Obwohl sie selbst nichts von einem Inzest berichtet, gehört sie doch sagengeschichtlich in eine Kette von Inzestsagen, die, von den Eskimos bis Brasilien verbreitet, regelmäßig von dem Liebesverhältnis des Mondes mit seiner Schwester Sonne erzählen und damit enden, daß das Mädchen dem nächtlichen Liebhaber, um ihn auch bei Tag zu erkennen, mit schwarzer oder roter Farbe das Gesicht beschmutzt, und so die Mondflecken erklärt. Es läßt sich leicht nachweisen, daß die Sage sich ursprünglich auf ein irdisches Paar bezieht; nehmen wir aber an, daß die rote Farbe dem Urtext näher steht und eigentlich als Substitut des Menstruationsblutes aufzufassen ist, so dürften wir vielleicht die Projektion auf den Mond (und dann erst sekundär auf die Sonne) gerade aus diesem Umstand ableiten. Die Ursage berichtete wahrscheinlich, wie ein Bruder mit seiner Schwester Geschlechtsverkehr hatte und so die erste Menstruation entstand. Dann wurde der inzestuöse Liebhaber, der die Menstruation verursacht, mit dem Mond identifiziert.[2]

1) Th. Koch-Grünberg: Vom Roroima zum Orinoco. II. Mythen und Legenden der Taulipang und Arekuna-Indianer. 1916. 55.

2) Laut einer Sage am unteren Fraser River schläft ein Mädchen mit dem Hund ihres Vaters (Hund als Penissymbol). Sie beschmiert ihren nächtlichen Liebhaber, um ihn bei Tag wieder zu erkennen mit roter Farbe. — F. Boas: Indianische Sagen von der Nordpazifischen Küste Amerikas. 1895. 27. Der nächtliche Besucher, der an der Farbe (hier schwarz) wiedererkannt wird, ist der Bruder. Nach Aufdeckung des Inzestes verbrennen sie sich. — Boas, *loc. cit.* 37. (Vgl. oben die urethralen Weckträume) Hammer und Spähne als Liebhaber der Frau durch rote Farbe gezeichnet. — Boas, *loc. cit.* 41. Ein Häuptling hat einen Hund, seine Tochter, die gerade menstruiert, sagt: „Lasset den Hund nicht in mein Zimmer kommen, denn ich mag ihn nicht sehen, während ich esse." Um Mitternacht schleicht sich ein Mann zu ihr und legt sich zu ihr ins Bett. Sie bestreicht ihn am Kopf und Rücken mit roter Farbe und am nächsten Morgen ist der Hund rot beschmiert. — Boas, *loc. cit.* 263. (Vgl. auch 25, 93, 114, 263.) — A. Krause: Die Tlinkit-Indianer. 1885. 270. — F. Nansen: Eskimoleben. 1903. 243. — E. W. Nelson: The Eskimo about Bering Strait. B. A. E. XVIII. 481, 482. — F. Boas: The Eskimo of Baffin Land and Hudson Bay. Bull. Am. Mus. Nat. Hist. XV. 1901 173. 306. — D. Cranz: Historie von Grönland. 1770. III. 295. — P. Egede: Nachrichten von Grönland. 1790. 75. — T. T. Waterman: The Explanatory Element in the Folk Tales of the North American Indians. Journal of American Folk-Lore. XXVII. 1914. 28, 29. — I. Mooney: Myths of the Cherokee. B. A. E. XIX. 1900. 256, 441. — P. Ehrenreich: Mythen und Legenden der südamerikanischen Urvölker. 1905. 36, 37. — W. E. Roth: An Inquiry into the Animism and Folk Lore of the Guiana Indians. XXX. Report. 1915. 256. — P. F. Pierini: Mitologia de los Guarayos de Bolivia. Anthropos. V. 704, 705. — C. Nimuendajù-Unkel: Religion der Apapocuva Guarani. Z. f. E. 1914. 331. Eine ausführliche Besprechung dieser Sage bleibt vorbehalten.

Der Sonnentanz der Arapaho kulminiert in dem Akt der sakralen Begattung. Einer, der in bezug auf den Veranstalter des Festes den Titel „Großvater" führt, übt dabei den Beischlaf mit der Frau des Festgebers aus. Dies geschieht, nachdem am vorhergehenden Tage die Kaninchenhütte errichtet worden ist. *„The Grandfather represents the Wheel or Man-Above whilst the woman represents the mother of the tribe."* [1] Beinahe noch wichtiger als der früher tatsächlich ausgeübte Beischlaf erscheint uns aber die abgeschwächt-rituelle Form, die jetzt üblich ist. Heute geschieht nur so viel *„the woman threw her blanket to the ground thus exposing her body to the moon"*. Zweimal wiederholte sie dies und ging darauf zurück mit dem „Großvater". [2] Ein anderer Bericht lautet: „Der Beischlaf findet statt, indem die Frau sich dem Monde zuwendet. Es bedeutet den Koitus und verleiht dem Stamme Kraft und Nachkommenschaft, da auf diese Weise die Wesen dieser Welt gezeugt wurden." Der Psychoanalytiker findet auch Längstbekanntes in der Erklärung der Wurzel als „Samen des Großvaters" und der geraden Pfeife als *„the penis or root of man"*. „Der Mond ehelichte die erste Frau und so fand der erste Geschlechtsverkehr statt", aber anderseits heißt es auch, der Mond sei unsere Mutter. Am Monde ist der Monatsfluß des Weibes oder die Kröte als schwangere Frau sichtbar. *„The first menstruation happened with the woman who eloped with the moon by their connection. The flow or menstruation means the child. The sweat-water is the blood shed by the woman: that water is made of vegetation."* Wir essen Tiere und Pflanzen, die diese Substanz enthalten und deshalb wohnt uns der Trieb inne, unsere Art zu vermehren. Am Anfang waren Gebären und Menstruieren dasselbe, später wurde die Geburt verschoben: [3] *„The face of the moon bears the mark of the first menstruation."* [4] Hier entsteht also die Menstruation und das Geschlechtliche überhaupt durch den Koitus des „Großvaters"-Mond mit der Urahnin der Menschheit . . . daher die Mondflecken. In der Menomini Sage wird die Menstruation ebenfalls auf einen Inzest zurückgeführt, diesmal aber zwischen Großmutter und Enkel. Manabozho, der Große Hase, lebte mit seiner Großmutter Nokomis. Er merkte aber, daß der Bär sie häufig in seiner Abwesenheit besuchte, und versteckte sich einmal, um die beiden zu überraschen. *„Then Mänäbush got a piece*

1) G. A. Dorsey: The Arapaho Sun Dance. 1903. 173.
2) Dorsey 175.
3) Dorsey, *loc. cit.* 175.
4) Dorsey, *loc. cit.* 212.

of dry bark and lit one end of it, making a fierce blaze; he then went quietly up to the doorway of the wigwam, and pulling aside the cover saw the Bear with his grandmother." Mänäbush wirft die brennende Birkenrinde auf den Bären und trifft ihn gerade über die Lenden. Vom Schmerze rasend stürzt der Bär hinaus und eilt durch die Wälder zum Fluß hinab. „*Before reaching the water however, the flames had burnt the hair from the bears back, because the bark was still adhering to his body and he fell dead.*" Mänäbush holt die Leiche und zeigt sie seiner Großmutter. „Nun, Großmutter, ich habe einen Bären getötet, jetzt werden wir genug zum Essen haben." Er bietet ihr ein Stück Bärenfleisch an, sie weigert sich, indem sie gesteht, daß der Bär ihr Gatte war. „*Mänäbush then took up a clot of the Bears blood and threw it at his grandmother, hitting her upon the abdomen, saying ‚There take that'.*" Worauf sie antwortet: „*For that act your aunts will always have trouble every moon, and will give birth to just such clots as this.*"[1] Anscheinend sind ja in dieser Sage von der Entstehung der Menstruation keine Beziehungen zum Mond vorhanden. Doch erfahren wir auch, daß Nokomis die Tochter oder die Frau des Mondes war;[2] und siehe da, sie ist es, die von allen Frauen zuerst menstruiert. Vielleicht steckt diesmal doch etwas hinter der Deutung der Mondmythologen, daß der „Große" oder „Weiße" Hase (Mänäbush) eben der Hase im Mond sei; ethnologisch ließe sich ja dieses Mondtier bei den Algonquinstämmen recht wohl annehmen.[3] Die Sage berichtet vom Inzest des Kulturheroen mit seiner Großmutter, die natürlich als Ersatzfigur der Mutter aufzufassen ist.[4] Dementsprechend hören wir auch vom Kampfe zwischen Manabozho und seinem Vater, dem Westwind. Der Kampf geht auf Leben und Tod, Manabozho tritt als Rächer der Mutter auf, und der Kampf endet mit einem Ausgleich.[5] In unserer Fassung vertritt der Bär die Stelle des Vaters; es ist eine Erzählung von der Eifersucht des Knaben, der die Mutter allein besitzen will und ihren Mann, den Vater, aus dem Wege räumt. Denn

1) W. J. Hoffman: The Menomini Indians. XIV. Annual Report Bureau of Ethnology 1896. 175. Dieselbe Sage berichtet Ploss-Bartels: Das Weib. 1908. I. 512, von den Omaha. In Indien hängt die Entstehung der Menstruation auch mit den Schuldgefühlen nach einem Mord (Brahmanenmord) zusammen. Ebenda 511.

2) H. R. Schoolcraft: The Myth of Hiawatha. 1856. 15.

3) „*In one form of the myth he is the grandson of the Moon.*" — D. G. Brinton: American Hero Myths. 1882. 4, 47. — Vgl. H. Kunike: Nordamerikanische Mondsagen. Internationales Archiv für Ethnographie. 1920. XXV. 27, 28.

4) Vgl. J. C. Flügel: The Psycho-Analytic Study of the Family. 1921. 29.

5) H. R. Schoolcraft: The Myth of Hiawatha. 1856. 20.

Mudjekeewis wird wohl ein Bär sein, da er mit seinen Brüdern eine Bärin, die Mishe-Mokwa tötet (töten = Geschlechtsverkehr haben). Die Brüder stehlen den Wampum der Bärin und fliehen vor ihr. Unterwegs versucht ein alter Mann, der Hilfsgeist des Mudjekeewis, die Bärin aufzuhalten. Er besitzt zwei magische Keulen, die anfangs ganz klein sind, bald aber riesengroß werden, und zwei magische Hunde, die er aus einem Medizinsack hervorholt. Anfangs sind sie ganz klein, wie er sie jedoch streichelt, wachsen sie zur Riesengröße und kämpfen mit der Bärin. Die wachsenden Keulen und Hunde, die aus dem Sack (Beutel) kommen, sind eben der Penis im Erektionszustand, und ihr Kampf mit der Bärin ein Koitus. Doch der alte Mann wird besiegt und die Flucht geht weiter, „Mudjekeewis, sagt er, hat ja noch einen Traum" (die Manitus erscheinen, wie bekannt, dem Nordamerikaner im Pubertätstraum), den er jetzt herbeizaubert. Sofort entsteht ein See mit einem Canoe in der Mitte, den sie besteigen. Die Riesenbärin kommt zum Ufer und beginnt den See auszutrinken, es scheint, daß sie alle durch den Strom in ihren Rachen hinabgleiten (Walfischmythe) müssen und Mudjekeewis holt mit seiner Keule zum Schlag gegen die Riesin aus. Die Bärin erbricht alles Wasser und vom Strome werden sie auf das entgegengesetzte Ufer fortgeschwemmt. Die Flucht geht weiter. Nun nimmt Mudjekeewis Zuflucht zu seinem letzten Traum. Dies ist der Schädel des toten Zauberers Iamo. Iamo lebte mit seiner Schwester, da sie jedoch ihn mit ihrem Menstruationsblut berührte, verbrannte sein Körper und nur der Schädel blieb übrig. Durch die Zauberkraft dieses Schädels wird die Bärin bewußtlos und die Brüder töten sie. Aus den Stücken der zerstückelten Bärin entstehen die kleinen schwarzen Bären von heute.[1] Die See, die auf der Flucht der Helden entsteht, sowie die Verfolgung deuten auf einen urethralen Wecktraum. Die Geburtsschichte ist in der Jonasepisode (in den Rachen der Bärin)[2] erhalten, während die genital-erotische Bedeutung der Flucht im Kampf mit den wachsenden Keulen (Hunden) ganz deutlich ist. Der Held erklärt ja selbst die Sage als Traum, ruft ja seine Traumbilder an, die auch erscheinen. In zwei derselben, in dem alten Mann, der mit der Bärin kämpft (i. e. koitiert) und in dem Zauberer, der mit der Schwester lebt, sehen wir Personifikationen des Helden. Dieser Zauberer (beziehungsweise sein Schädel = Verschiebung

1) Schoolcraft, *loc. cit.* 142—153.

2) Bär bei den kontinentalen Völkern Nordamerikas häufig an Stelle des Walfisches! — Vgl. Frobenius: Das Zeitalter des Sonnengottes. 1904. 90.

nach oben) besiegt dann zuletzt die Bärin, d. h. er „besiegt" die Mutter. Merkwürdigerweise klingt die Todesart des Zauberers, die er durch die inzestuöse Berührung mit dem Menstruationsblut erleidet, ganz an die Symbolik der Enuresis nocturna an: Er wird verbrannt. Dieselbe Traumsymbolik herrscht ja auch in der Erzählung von Manabozho, dem Sohne des Mudjekeewis, und seiner Großmutter. Der Bär rennt brennend zum Fluß; also Feuer und Wasser, nebst Verschwinden des Traumgesichtes, wenn wir nämlich voraussetzen können, daß der Große Hase den verhaßten Rivalen eigentlich im Traum bei der Mutter erblickt. Nun hat uns ja Freud darauf aufmerksam gemacht, daß das Kind häufig Gelegenheit hat, den Geschlechtsverkehr der Eltern zu belauschen. In den Träumen, welche diese Szenen in überarbeiteter Form reproduzieren, erscheint der Vater sehr häufig als Tier (hier Bär), und die Kastrationsangst spielt dabei eine große Rolle. Hier finden wir die Kastrationsangst als Wunsch, den Vater zu kastrieren (töten) und die Mutter ganz allein zu besitzen. Der Bär wird ja gerade über den Lenden verwundet; die symbolische Substitution Lende = Phallos dürfte jedem Bibelkenner geläufig sein.

Es ist nicht weiter verwunderlich, warum wir einen gesetzmäßigen Zusammenhang zwischen dem Inzestkomplex und dem urethralerotischen Wecktraum konstatieren müssen; wie Rank bemerkt,[1] ist ja die Enuresis nocturna eine Art Vorläufer der nächtlichen Pollutionen und die einzige halbwegs genitale Sexualbetätigung des noch unentwickelten männlichen Kindes. Diese Sexualbetätigung fällt nun in eine Periode, in der das libidinöse Interesse des Kindes noch nicht über den Rahmen der Familie hinausgeht, es also eigentlich nur die Eltern als Sexualobjekte kennt. Die Verdrängung dieser Wünsche bedingt die Angst vor dem Naßwerden im Wecktraum und die Schamreaktion, welche regelmäßig mit der Enuresis verbunden ist. Dieselbe Schamreaktion tritt beim Mädchen regelmäßig bei der ersten Menstruation auf, die regelmäßig als Folge des Geschlechtsverkehres, und zwar im Sinne der Vaterfixierung des Mädchens, des inzestuösen Geschlechtsverkehres, gedeutet wird. Es ist ja wiederum ein symbolischer Koitus, wenn Manabozho seine Mutter (ich setze dies an Stelle von „Großmutter") mit dem Blute ihres Mannes bewirft und so die Menstruation entstehen läßt. Nach dem Tode des Vaters erfolgt hier — wie in der Manabozho-Sage vom Kampf mit dem Westwind — eine Art von Kompromiß

1) O. Rank: Die Symbolschichtung im Wecktraum. Jahrbuch. IV.

mit dem Vater; denn der Sohn bewirft (koitiert) ja die Mutter mit dem Blut (Samen) des Vaters.[1]

Laut dem Bundehesch entsteht aber die Menstruation dadurch, daß Ahriman seine Tochter Geh am Kopf (Verschiebung nach oben) küßt, und laut jüdischer Überlieferung entstand die Menstruation des Weibes, als die Schlange „die Eva beschlafen hat", denn die Schlange ist Ahriman und „küssen am Kopf" ist beschlafen, „der Flecken, welcher in dem Mond gefunden wird und nimmermehr von demselben weichet, ist diejenige Unflätigkeit, welche die alte Schlange in den obersten Mond geworfen hat".[2] Wenn wir aber Sagen antreffen, in denen die Mondflecken als die Spuren des Menstruationsblutes aufgefaßt werden, so liegt es nahe, anzunehmen, daß auch hinter dem „unschuldigen" Symbol des Wassers im Monde sich außer dem Urin und Fruchtwasser auch die Menstrualflüssigkeit verbirgt. An der Torresstraße heißt es, die Menstruation entstehe dadurch, daß Waiet oder der Mond periodisch alle Weiber in Besitz nimmt und sie mit seinem übergroßen Penis beschlafend verwundet.[3] Die Sinaugalo erzählen von dem Beischlaf einer erwachsenen Frau mit einem kleinen Kinde (Mutter-Imago); der beleidigte Gatte zündet das Haus an (Feuer!) und der Knabe wird getötet. Sein Blut wird zum Mond, der nun verkündigt, die jungen Weiber sollten alle zur Strafe bluten, wenn er erscheint, aber Schwangere sollen ausgenommen sein, da er ja für ihren Zustand verantwortlich ist.[4] Überall finden wir also das Schuldgefühl infolge des Ödipus-Komplexes als Bestandteil der Menstruationssagen. Anderseits wird ja die Menstruation gewöhnlich aus dem Geschlechtsverkehr mit einem Ahnengeist oder Gott, jedenfalls aber eines Vertreters der Vaterimago erklärt.[5]

1) Zur urethralerotischen Bedeutung der Sage: „Manabozho ist das Feuer." Hoffman, *loc. cit.* 87. — Vgl. auch die Sagen, in denen Manabozho seinen Bruder, den Feuerstein, mit dem gelben Feuerstein verfolgt, Kunike: Nordamerikanische Mondsagen. J. A. f. E. 1920. 28, 29. — Außerdem ist Manabozho der Held der Flutsage. Siehe Frazer: Folklore in the Old Testament. I. 302. — Vgl. auch den Kampf des Hasengottes Ta-wäts mit der Sonne und seine Flucht vor dem Sindbrand bei den Ute. J. W. Powell: Mythology of Noth American Indians. Bureau Am. Ethn. 1879/80. I. 25.

2) Ed. Stucken: Astralmythen. 1896—1907. 393. — J. A. Eisenmenger: Entdecktes Judentum. 1711. I. 833.

3) A. C. Hadelon: Cambridge Expedition. VI. III. 279. — Siehe auch Beaver: Unexplored New Guinea. 1920. 68.

4) C. G. Seligmann: The medicine, surgery and midwifery of the Sinaugolo. Journ. Anthr. Inst. 1902. XXXII. 300.

5) Vgl. Ploß-Bartels: Das Weib. 1908. I. 511. — Crawley: The Mystic Rose. 1902. — Freud: Kleine Schriften zur Neurosenlehre. IV. 1918. 229.

Dies ist ja auch vollkommen richtig, nur wird dadurch noch die Wahl des Mondes als Symbol für die verdrängte Vorstellung „Vater“ nicht erklärt. Wir haben es hier mit einem besonders deutlichen Fall der phylogenetischen Regression zu tun, indem das verdrängte *Ubw* sich mit anderen *ubw* Spuren, die wir kurz „organisch unbewußte“ nennen wollen, verquickt, und diese dann in den höheren Systemen die Vertretung auch der verdrängten Komplexe übernehmen. Verlangen wir nämlich von der Biologie Auskünfte über die Menstruation, so bekommen wir die Aufklärung, daß wir es mit einem Überbleibsel der weiblichen Brunstzeit zu tun haben. Und zwar sagt Hesse-Doflein: „Aus der Unbrunst geht das weibliche Säugetier durch ein besonderes Stadium in den eigentlichen Brunstzustand über. Dieser Übergangszustand wird als das Prooestrum oder die Vorbrunst unterschieden. Dieses Stadium ist deswegen von besonderem Interesse, weil es der Menstruation, den monatlichen Blutungen beim menschlichen Weibe, entspricht. Es ist dadurch gekennzeichnet, daß während seines Verlaufes meist die in den sogenannten Graafschen Follikeln des Eierstockes eingeschlossenen Eier beträchtlich wachsen, Eileiter und Uterus schwellen, mit Blut stark erfüllt werden, daß bei vielen Formen die Schleimhaut des Uterus von sehr sich vermehrenden Blutgefäßen durchzogen ist, deren Wände Blut austreten lassen, ja in vielen Fällen zerreißen.“[1] „Auch beim Menschen pflegt das Weib in der Hochbrunst, also kurz nach dem Aufhören des Menstruationsflusses, am begehrlichsten zu sein, und zu dieser Zeit ist die größte Aussicht auf erfolgreiche Begattung.“[2]

Wenn die Menstruation eine Brunstzeit ist, so dürfen wir die spezifischen Formen der weiblichen Erogeneität, die sich um diese Zeit manifestieren, gewiß ebenfalls als sehr archaische Formen ansprechen. Es dürfte anzunehmen sein, daß sich in diesen Menstruationssagen jene Objektbindungen neu beleben, die zur Periode der Stammesgeschichte, in welcher die Fortpflanzung ebenfalls an eine Mondperiode gebunden war, die allein vorherrschenden waren. Es stimmt demnach auch vollkommen mit unseren Erwartungen überein, wenn wir in den Sagen einen Zusammenhang zwischen Inzest und Menstruation finden. In bezug auf die kosmischen Einflüsse wollen wir uns aber wieder der Führung von Hesse-Doflein anvertrauen. „In der Nachbarschaft einiger Inseln des Stillen Ozeans, vor allem bei den Fidji-Samoa, Tonga- und Gilbert-Inseln, aber auch in einigen

1) Hesse-Doflein: Tierbau und Tierleben. 1914. II. 497.
2) Hesse-Doflein, *loc. cit.* II. 498.

anderen Gegenden der Erde, treten die mit Geschlechtsprodukten beladenen epitoken Hinterenden gewisser mariner Anneliden zu bestimmten Zeiten des Jahres in ungeheuren Massen auf. Bei den Samoainseln ist es im Oktober oder November, und zwar acht Tage vor Vollmond, im Morgengrauen, daß die Schwärme sich zeigen, wie den Eingeborenen dort seit alters her bekannt zu sein scheint." „Da, was man Palolo nennt, nur die zur Verbreitung der Geschlechtsprodukte eigenartig umgewandelten Hinterenden von Borstenwürmern sind, suchen wir an diesen Bildungen vergeblich nach einem Kopf." Übereinstimmend geben alle Beobachter einen Zusammenhang zwischen dieser Erscheinung und den Mondphasen an; die „Palolo" stoßen Sperma und Eier in das umgebende Meerwasser aus und gehen dabei selbst zugrunde.[1] „Auch für den Kokosnußräuber Birgus latro L. wird ein Zusammenhang der Wanderungen zum Meer mit den Mondphasen angegeben. Es ist sehr bemerkenswert, daß es sich um drei Formen landbewohnender Krebstiere handelt, welche ihre Eier am Hinterleib tragen und von denen zum Teil mit Sicherheit bekannt ist, zum Teil angenommen wird, daß sie ihre Larven zur weiteren Entwicklung ins Meerwasser bringen. Bei all diesen Formen würde es sich also um Wanderungserscheinungen handeln, welche mit geschlechtlichen Prozessen, beziehungsweise mit Fortpflanzungserscheinungen zusammenhängen." Auch sonst läßt sich ein Zusammenhang zwischen Mondphasen und Sexualleben bei Meerestieren beobachten. Hesse und Doflein unterlassen es nicht, in diesem Zusammenhang auf die Menstruation bei Menschen und Affen aufmerksam zu machen. Wir erfahren auch, daß G. Bohn interessante Versuche an Aktinien der normannischen Küste angestellt hat. Es stellte sich heraus, daß diese Tiere sich bei Ebbe einziehen, um nicht zugrunde zu gehen, und sich dann bei Flut wieder ausdehnen. ferner daß sie diesen Rhythmus auch im Aquarium bewahren.[2]

Da aber der genitale Trieb jedenfalls auch mit den Wachstums- und Ausdehnungserscheinungen zusammenhängt, da wir ferner wissen, daß das Organische in einer Umgebung entstanden sein muß, welche ungefähr dem Meerwasser entspricht, liegt es nahe, anzunehmen, daß die Urzelle sich mit Ebbe und Flut, d. h. der Anziehungskraft des Mondes zufolge ausdehnte und kontrahierte und diesen Rhythmus auch später bei der sexuellen

1) Vgl. W. U. Woodworth: Vorläufiger Bericht über die Untersuchung des gesammelten Materials in A. Krämer: Die Samoainseln. 1903. II. 399.

2) G. Bohn: La persistance du rhythme des marées chez l'Actinia équina. C. R. Soc. biol. Vol. LXI. 1906 (angeführt laut Hesse und Doflein).

„Ausdehnung" und „Kontraktion" bewahrte.[1] Das Weib zeigt also in ihrem Organismus besonders archaische Züge, welche auf die organische Erinnerung („Mneme") an die Meerwasserperiode der menschlichen Phylogenese zurückgehn.[2] Diese Periode der Phylogenese wiederholt sich in der Ontogenese, denn der Embryo lebt eine Zeitlang in einer flüssigen Umgebung. Nun haben wir aber das Wasser im Monde als Fruchtwasser gedeutet; wie, wenn wir nun die Projektion dieses ontogenetischen Stadiums in den Mond phylogenetisch deuten wollten und sagten, die Sagen von der Anziehungskraft des Mondes, welcher Wasserträger zu sich zieht, deuten auf eine Periode in der Stammesgeschichte des Menschen, in der unsere entferntesten Urahnen im Wasser lebten und tatsächlich der Anziehungskraft des Mondes unterworfen waren?

Es ist demnach anzunehmen, daß der Ansatz zur mythologisch-religiösen Symbolbedeutung des Mondes vom weiblichen Geschlecht aus gegeben war. Weiterentwickelt wurde dieser Ansatz aber, anderen Gesichtspunkten entsprechend, von den Männern. Wenn die Mondmutter als Urbild der menstruierenden Frau erscheint,[3] so ist es wahrscheinlich, daß die Einstellung der Männer zur menstruierenden Frau bei den Primitiven auch bezüglich der Entstehung oder Weiterentwicklung der Mondmythologie irgendwelche Aufschlüsse enthält.

Die Menstruation

Die jungen Leute des Encounter Stammes haben große Angst vor Frauenblut, der bloße Anblick genügt, um ein rasches Altern und Hinsiechen herbeizuführen.[4] Die Männes des Booandik-Stammes glauben, daß Frauenblut sie kampfunfähig macht.[5] Was die Kampfunfähigkeit bedeutet, darüber können wir aber wenigstens eine begründete Vermutung aufstellen. Wenn die Kiwai in den Krieg ziehen, kauen sie erst eine Ingwerwurzel, die ihre Frau erst eine Zeitlang in der Scheide gehalten hat. Beim Ausspucken wird

1) *„Les Chinois prétendent que tout ce qui vit dans l'eau, comme les coquilles, les crabes, les huîtres-à-perle et les tortues, croît et décroît avec la lune, telle était aussi la croyance des anciens Romains."* G. Schlegel: Uranographie chinoise. 1875. I. 607.

2) Siehe Ferenczi: Versuch einer Genitaltheorie. 1924.

3) Vgl. z. B. G. A. Dorsey: The Mythology of the Wichita. 1904. 19.

4) H. E. A. Meyer: Manners and Customs of the Aborigines of the Encounter Bay Tribe in J. D. Woods: Native Tribes of South Australia. 1879. 186.

5) J. Smith: The Booandik Tribe of South Australian Aborigines. 1880. 5.

folgender Zauberspruch hergesagt: *„My wife all same lightning straight where vulva I go"*, d. h. „wie der Blitz greife ich die Vulva der Frau und den Feind in der Schlacht an". Oder aber: *„All same I go for wife straight for thing belonging wife all same I go for that fighting place body belong me all same lightning he go."*[1] Es wird auch ein Probekoitus veranstaltet, und nur wenn dieser gut gelingt, wird auch der Feldzug siegreich ablaufen.[2] Wenn also der Geist des Krieges[3] eigentlich die Erektion bedeutet, so können wir auch die Vorstellungen des Hinsiechens, der Feigheit und der Kampfunfähigkeit nur im Sinne der Kastrationsangst auffassen. Die Blutungen des Weibes bilden eben eine schlagende Bestätigung der infantilen Auffassung der Vagina als einer Wunde, deshalb heißt die erste Menstruation *kunjoulu* (kurzer, spitzer Holzspeer) die zweite *kadji* (Speer mit Steinspitze).[4] Ein australischer Eingeborener erschrak dermaßen, als er entdeckte, daß seine Frau während ihrer Periode auf seiner Decke schlief, daß er die Frau sofort tötete und bald nachher selbst vor lauter Schreck gestorben ist.[5]

Wenn man die Materialsammlungen bei Frazer, Ploss-Bartels, Crawley usw. durchliest und auch sonst in der Literatur einigermaßen bewandert ist, so fällt es zunächst auf, daß die Angst vor der menstruierenden Frau (Kastrationsangst) beiweitem schärfer betont und allgemeiner verbreitet ist als die Angst vor der Gebärenden (Geburtsangst). Es läßt sich sogar vermuten, daß es sich bei den Tabus der Kreißenden und des Wochenbettes eigentlich auch um die Kastrationsangst handelt.

Bei einigen Stämmen Südafrikas scheint der Blutfluß bei der Geburt als eigentliches Angstobjekt zu gelten. Die Ba-Pedi glauben, daß eine Frau, die einen Abortus gehabt hat, den Mann, der mit ihr verkehrt, unbedingt tötet.[6] Es heißt ebenfalls bei den Thongastämmen, daß ein Mann, der die Mädchen bei der Mädchenweihe (d. h. bei der ersten Menstruation) erblickt, sein Augenlicht verliert. Den Mädchen wird bei dieser Gelegenheit eingeschärft, *„that they must not reveal anything about the blood of the menses*

1) G. Landtman: The Magic of the Kiwai Papuans in Warfare. Journal of the Royal Anthropological Institute. 1916. XLVI, 325.

2) Landtman: Ebenda. 328.

3) Vgl. Róheim: Der Ursprung des Krieges. Pester Lloyd. 1925. Nr. 58.

4) B. Spencer: Native Tribes of the Northern Territory of Australia. 1914. 328.

5) W. E. Armit: Customs of the Australian Aborigines. Journal of the Royal Anthr. Inst. IX. 1880. 459. Cf. Frazer: Taboo. 1911. 145.

6) H. A. Junod: Les Conceptions physiologiques des Bantou sud-africains et leurs tabous. Revue d'Ethnographie. I. 1910. 139.

to a man".[1] Wenn eine Sulkafrau gebiert, so hat das in den Augen der Eingeborenen zur Folge, daß die Männer feige werden, daß die Waffen ihre Kraft verlieren, und daß den zum Pflanzen bestimmten Taroablegern ihre Keimfähigkeit genommen wird.[2] Die Gebärende verliert eben einen Bestandteil ihres Körpers und damit wird die Realität der Kastrationsdrohung *ad oculos* demonstriert.[3]

Der Traumgedanke und die Entstellung

Wenn wir demnach, da die Bedeutung des Mondes überall eng mit der Menstruation zusammenhängt, die Kastrationsangst in das Zentrum der Mondmythologie rücken, so finden wir einerseits die Bestätigung der oben schon gegebenen Deutung der Wasserträger und anderer Mondentrückungssagen, anderseits wird uns aber auch ein tieferer Einblick in den Mechanismus dieser Sagenbildungen ermöglicht.

Die Sage berichtet nämlich stets wieder, wie eine verbotene Handlung durch die Mondentrückung unterbrochen und vereitelt wird. Der Faden ist an einem gewissen Punkt abgebrochen, beziehungsweise Kastrationsangst setzt ein und verschiebt die ganze Tendenz der Sage. An Stelle der verbotenen Handlung (Koitus) tritt infolge der Kastrationsangst die Uterusregression und der Held, der an der Kastration gestorben wäre, erhält nun im Mond ewiges Leben.

Die Sage arbeitet demnach mit dem Mechanismus der Regression. Wir vermuten ferner, daß die regressive Entstellung schon im ersten Satz der Sagenbildung am Werk ist, daß nicht der Durst, sondern ein ganz anderer Reiz sich hinter der Sehnsucht des Kindes nach der Mutter birgt. Es ist uns ja gelungen, hinter dem Durstreiz den Harnreiz und hinter dem Harnreiz den genitalen Trieb aufzudecken.[4] Nun haben wir endlich alle Fäden in der Hand. Erzählt wird eigentlich der Inzestwunsch des Sohnes. So steht es ausdrücklich in einer Sage der Wadaba in Neuguinea. Sagome wollte seine Mutter heiraten; als sie ihn aber nicht annehmen wollte, ward er wütend und kroch auf einer Sagopalme, die unter ihm bis zum Himmel wuchs, in den Mond.[5] Die äußere Versagung ist der

1) H. A. Junod: The Life of a South-African Tribe. 1913. I. 178.

2) R. Parkinson: Dreißig Jahre in der Südsee. 1907. 180.

3) Vgl. Alice Bálint: Die mexikanische Kriegshieroglyphe. Imago. IX.

4) Aus demselben Teich „trinken" heißt „mit derselben Frau verkehren". H. A. Junod: The Life of a South African Tribe. 1913. I. 194.

5) W. N. Beaver: Unexplored New Guinea. 1920. 150, 151.

Ausgangspunkt einer regressiven Symbolbildung, wobei an Stelle des Inzestes die Mutterleibsregression tritt. Der Baum aber, der infolge des Inzestwunsches unter dem Helden in den Himmel wächst, ist ebenso deutlich der Penis wie der abgerissene Baum in den Wasserträgersagen.

Infolge der Kastrationsangst (der abgebrochene Baum) setzt aber die Entstellung des latenten Gedankens ein. Im Dienste der Entstellung steht die Regression, durch die vermutlich erst die ganze Erzählung ins Infantile zurückgeschraubt wird. So wird der Held zum Kind, das Genitale zum Oralen und zur Intrauterinphantasie. Am Mond bleibt aber nur Ausgangspunkt und Endpunkt der Entstellung sichtbar, der abgebrochene Zweig (Kastration) und das Wasser im Eimer (Fruchtwasser), denn das Gestirn gewinnt seine Bedeutung eben nur in der sekundären Bearbeitung des entstellten Sageninhaltes.

Der zweite Typus der Mondsagen läßt sich, wie wir oben schon auseinandergesetzt haben, unter dem Titel der „ewigen Arbeit“ zusammenfassen. Es handelt sich hier ebenfalls um die Kastrationsangst, nur daß sich hier die Abwehr in der Form der Überkompensierung durchsetzt. Wir haben es hier mit einem Mechanismus zu tun, den wir im Sinne der genitalen Objektwahl eher als progressiv, nicht als regressiv auffassen könnten, denn hier wird die Ejakulation nicht mehr als Kastration aufgefaßt und es wird gleichsam am Mond die ewige Möglichkeit einer neuen Erektion nach der Ejakulation demonstriert.

Nun noch eine Andeutung bezüglich der Projektion, die ja für die Entstehung dieser Sagen grundlegend ist. Wir finden in den untersuchten Fällen ein Nebeneinander von psychophysischen Autotomievorgängen (Koitus, Kastration)[1] mit der Projektion, mit dem Hinausverlegen einer Vorstellung in die Realität, und sind daher geneigt, die Projektion als rein psychisch gewordenes Derivat der Autotomie- und Exkretionsvorgänge (insbesondere der genitalen) anzusehen. Doch darauf soll hier nicht näher eingegangen werden, da die Beweisführung und Auseinandersetzung an anderer Stelle erfolgen wird.

Kiddus lebana

Versuchen wir nun noch kurz das Wesen der Mondreligion beziehungsweise der Mondriten anzudeuten.

Kiddus lebana heißt Heiligung des Neumondes. In dem offiziellen jüdischen Ritus ist dieser uralte Brauch der, wie so mancher Bestandteil

1) Vgl. Ferenczi: Versuch einer Genitaltheorie. 1924.

des jüdischen Kultus[1] Berührungspunkte mit dem hamitischen Kulturkreis aufweist, noch ganz gut erhalten. Beim Anblick des Neumondes wird dreimal gehüpft und dabei folgende Gebetsformel hergesagt: „Erneuere dich, du Krone und Zierde (d. h. der Mond), für die von der Geburt an Gott Getragenen (d. h. Israel), denn sie werden erneuert so wie der Mond sich erneuert, um zu loben den Schöpfer ob seiner ruhmvollen Herrschaft, gelobt seist du, der die Monde erneuert." Und beim Hüpfen heißt es dann: „So wie ich dir entgegenhüpfe und dich nicht erreichen kann, so sollen auch meine Feinde mich nicht zum Bösen erreichen." „David, König Israels, lebt und besteht." Die Formel „David, König Israels, lebt und besteht" soll angeblich eine Geheimformel sein, womit man den Eingeweihten das Erscheinen des Neumondes andeuten wollte.[2]

Die Sprüche mit ihrem Hinweis auf den Feind scheinen anzudeuten, daß irgendeine Gefahr im Anrücken war und daß diese Gefahr nun glücklich überwunden ist. In Nord-Abessinien wird der Neumond in ganz ähnlicher Art und Weise angekündigt. Die Männer flehen den neuen Mond um Segen an, die Frauen klopfen an die Türpfosten und sagen. „Der Mond bringt so viel Glück! Sei Du uns ein Bote des Glückes und des Wohlstandes, möge es uns besser gehen durch Dich! Mögen unsere Bedrängten erleichtert werden, unsere Wanderer glücklich ankommen, unsere Leute zu Hause in Sicherheit aufwachen, unsere Schwangeren gebären, unsere jungen Leute groß werden usw. durch Dich! O Gott, das Unheil von Kalla und Balla (feindliche Völker), das Unheil des Neiders, das Unheil des Räubers usw. halt fern von uns!" Nach dem Gebet nehmen die Frauen mit den Fingerspitzen ein paar Körner Salz und schütten sie ins Feuer. Wenn die Salzkörner knisternd zerspringen und hochfliegen, sagen sie: „Möge der Neider unserer Herden und unserer Kinder also zerspringen!" Knaben und Mädchen raufen Grashalme aus und bringen den Männern und Frauen der Nachbarschaft je zwei Grashalme. Die Leute sagen dann den Kindern: „Möge das Gras des Hauses deines Vaters und des Hauses deiner Mutter kräftig sein."[3]

Wiederum beweist der ganze Ritenkomplex sowie die Anspielung auf

---

1) Vgl. Frazer: Folk-Lore in the Old Testament. 1919.

2) Rosch-haschanah 22 b. ebenda 25 a. Sofrim 19. 9. 20. 2. (Professor Heller vom Budapester Rabbiseminar hatte die Freundlichkeit, mir die einschlägigen Talmudstellen zu übersetzen).

3) E. Littmann: Sternensagen und Astrologisches aus Nord-Abessinien. Archiv für Religionswissenschaft. 1908. XI. 313, 314.

das Unheil und die Gefahren, daß es sich um eine Periode des Entronnenseins aus irgendeiner Angstsituation handelt. Welcher Art diese Gefahr ist, wird vielleicht angedeutet, wenn man im Nyassaland beim Neumond sagt: „Morgen wird der Mond sichtbar sein, heute ist er ein Geist.“[1] Jeder Mond ist tatsächlich ein neuer Mond, der alte Mond ist ja gestorben.[2] Die Boloki begrüßen den Neumond mit Freudenschüssen, die Kranken bitten ihn, ihr Unwohlsein wegzunehmen und ihnen Gesundheit zu spenden.[3] Die Thonga vergleichen den Kranken nach der magischen Reinigung mit dem Neumond, auch er ist aufs neue geboren.[4] Am Kongo heißt es: „Möge ich mein Leben erneuern, wie du das deine“.[5] Als Prototyp des Menschenschicksals wird der sich stets erneuernde Mond stellenweise auch zum sorgenden Vater und die Eweer beten zum Vollmond: „O Mond! Als deine andern Brüder voll waren, da war ich gesund und es ist mir nie etwas Schlimmes zugestoßen. Nun bist auch du voll und wenn mir etwas Schlimmes zustößt, wird man es von dir fordern. Ich bitte dich, hab' recht acht auf mich, daß ich gesund bleibe und keine Schmerzen bekomme.“[6]

Mit dem abnehmenden Mond schwebt demnach der Mensch in einer Gefahr. Vermutlich handelt es sich (wie der folgende Abschnitt zeigen wird) um die Angst, es könnten mit dem Abnehmen des Mondes auch die Kräfte des Mannes schwinden. Denn daß ein Zusammenhang zwischen dem Anwachsen des Mondes und dem Geschlechtstrieb angenommen wird, beweist das Material ganz deutlich. Bei den Pangwe heißen die zwei ersten Tage nach dem Erscheinen des neuen Mondes „kalter Mond“. An diesen Tagen ist aller Fortpflanzungstrieb kaltgestellt, Werden und Fruchtbarkeit ausgeschaltet. Es wird auch nichts unternommen, nicht weil ein Verbot besteht, sondern weil man kein besonderes Glück haben würde.[7] Die Riten des Mondtotems beziehen sich alle auf den Zeugungsakt.[8] Am Kongo wurde in mondhellen Nächten das „*mbele*“-Spiel gespielt, welches sehr häufig zum Ehebruch führte.[9] In Loango wird der zunehmende Mond als

1) C. H. Stigand: Natives of Nyassaland. Journal of the Royal Anthropological Institute. 1907. 131.

2) H. A. Junod: The Life of a South African Tribe. 1913. I. 51.

3) John H. Weeks: Among Congo Cannibals. 1913. 142.

4) H. A. Junod: The Life of a South African Tribe. 1913. II. 283, 451.

5) A. Bastian: Die deutsche Expedition an der Loangoküste. 1874. II. 227. (Nach Merolla.)

6) J. Spieth: Die Religion der Eweer in Süd-Togo. 1911. 52.

7) G. Tessmann: Die Pangwe. 1913. II. 202.

8) R. P. H. Trilles: Le totemisme chez les Fan. 1912. 155.

9) J. H. Weeks: Among the Primitive Bakongo. 1914. 121.

Symbol der Befruchtung, des Gedeihens und des Wachstums betrachtet; daher die Freude am Neumond, dessen Anrufen durch junge Frauen und die Mondscheintänze. „*Muese*“ ist der alles erzeugende Mondschein, und „*muesi*“ oder auch „*esi*“ bedeutet den Stammvater, den Erzeuger.[1] Wenn daher die Weiber in Angola beim ersten Erblicken des Neumondes ihm den Hintern zuwenden, so geschieht das wohl kaum — wie Bastian meint — „zum Trotze“, da sie ihre Regeln seinem Einflusse zuschreiben,[2] sondern als sexueller Gruß, der dem neuerstandenen Phallos am Himmel gilt. Und wenn eine schwangere Masai-Frau den Neumond erblickt, so melkt sie ein wenig Milch und indem sie es, sich dem Monde zuwendend, ausgießt, sagt sie: „Mond, steh' mir in meiner Stunde bei.“ Die Männer werfen einen Zweig oder Stein mit der linken Hand nach dem Mond und sagen: „Gib mir langes Leben“ oder „Gib mir Kraft“.[3] Da die Kinder am Kilimandscharo vom Monde verlangen, „das Rind des Vaters möge ein Kuhkalb werfen, das Rind des Oheims möge ein Stierkalb werfen“,[4] kann man sich ja leicht vorstellen, welche Art von Kraft die Männer vom Mond verlangen. Das Verschwinden des Mondes deutet die Möglichkeit der Kastration an, aber der neue Mond erscheint am Himmel gleichsam als unzerstörbarer Phallos, als Beweis der Irrealität der Kastrationsdrohung.

Eine Einzelheit des jüdischen Ritus scheint aber durch diese Deutung noch nicht erklärt zu sein. Welcher Zusammenhang besteht zwischen dem Mond und dem typischen Vertreter judäischen Königtums? Denn daß der Heldenkönig Jerusalems, wie sein Sohn Salomo im Hohelied,[5] eigentlich den König bedeutet, läßt sich wohl annehmen. Der Sinn der Formel wäre dann, „das Leben des Königs erneuert sich mit dem Neumond“. Diese Vorstellung gehört dem babylonisch-assyrischen Kulturkreis des Altertums an. So betet der König Samsu-iluna: „Mögen mir die Götter ein Leben geben, das sich wie Sin (Mondgott) allmonatlich erneuert.“ Asur-ah-iddin, der Liebling des Mondgottes, sagt: „Mögen die Götter Sin und Šamaš (Mond und Sonne) bei ihrer Erscheinung allmonatlich die Götter verjüngen und mein Priesterkönigtum befestigen.“ Der Mondgott heißt auch der Herr,

1) E. Pechuël-Loesche: Die Loango-Expedition. 1907. II. 136.

2) A. Bastian: Die deutsche Expedition an der Loango-Küste. 1874. II. 277.

3) Hollis: The Masai. 1905. 274.

4) J. Raum: Die Religion der Landschaft Moschi am Kilimandjaro. A.R.W. 1911. XIV. 199.

5) Kautzsch: Die Heilige Schrift. 1910. II. 557.

der König mit der Krone und wird als Vorbild irdischer Königsmacht betrachtet. Der Gott, auf den die Könige ihre Macht zurückführen, ist gewöhnlich der Mondgott und der König heißt „Sohn der Gottheit, der wie der Glanz des Mondgottes dem Lande Leben spendet".[1] Es wird immer klarer, daß die Kulturformen des alten Orients im heutigen Afrika fortleben. Besonders deutlich wird dieser Zusammenhang, wenn wir die Bräuche des afrikanischen Königtums mit denen des alten Orients vergleichen. Bei den Banyoro steht die Wache auf einem Berggipfel vor dem Königshaus und erwartet das Erscheinen des Neumondes. Endlich erscheint die Sichel des neuen Mondes am Himmel. Der Häuptling der heiligen Garde besucht hierauf den König und sagt ihm: „*You have outlived the moon and your people are fighting people and rejoice with you. May you conquer!*" Der König schreitet hierauf zum Eingang des Thronsaales und spricht dort einen Segen über das Land. Dann sendet er einen Priester mit der Botschaft, daß die Musik und die Festlichkeiten anfangen sollen. In jener Nacht, in der man mit Angst und Bangen das Erscheinen der Mondsichel erwartete, wird aber ein Mann gefangen und im geheimen geopfert. Mit dem Blut werden die königlichen Fetische bestrichen.[2]

Wenn man sich darüber freut, daß der Mond wiedererschienen und auch der König noch am Leben ist, so muß man doch annehmen, daß eine besondere Ursache zu dieser Gratulation besteht, daß die Periode der mondlosen Nächte, der Tod des Mondgottes auch für den König eine ganz bestimmte Gefahr bedeutete, der er nun glücklicherweise entronnen ist. Wenn wir einerseits wissen, daß das sakrale Königtum des alten Orients und der heutigen afrikanischen Völker aufs engste mit dem Ritus des Königsmordes zusammenhängt, anderseits aber auch nachweisen können, daß alle Opfer, die den Fetischen des königlichen Hauses gebracht werden, eigentlich Ersatzopfer, Stellvertreter des Königs sind, so wäre der latente Sinn der ganzen Veranstaltung, daß der König allmonatlich als Vertreter des Mondes bei abnehmendem Mond getötet wird.[3] Man darf aber mit Recht vor der weiteren Schlußfolgerung warnen, derzufolge dieser latente Gedanke

1) Et. Combe: Histoire du Culte de Sin en Babylonie et en Assyrie. 1908. 25—30.

2) J. Roscoe: The Northern Bantu. 1915. 107, 108. — Über König und Mond in Afrika vgl. H. Rehse: Explorations and Adventures in Equatorial Africa. 1862. 141. — Blackman: The Pharaos Placenta and the Moon God Chons. J. E. A. 1918. — E. Pechuël-Loesche: Die Loango-Expedition. 1907. II. 137.

3) Die Auffassung des sakralen Königtums soll in einer Arbeit „Animism, Magic and the Divine King" bewiesen werden. Vgl. vorläufig „Psyche és a társadalom". „Századunk." 1926.

je auch in der Realität durchgeführt worden wäre. Am Himmel stirbt der Mond, auf Erden aber ein Stellvertreter des Königs, damit dann König und Neumond ihr Wiederaufleben feiern können. Nun ist aber der König nicht nur der Urvater, sein Tod nicht nur die Wiederholung des Verbrechens der Urhorde, sondern der König ist auch der Phallos des gesellschaftlichen Organismus. Dann müßten wir aber den Königsmord als eine Art Autotomie oder Selbstkastration der Gesellschaft auffassen, die Einsetzung des neuen Königs bedeutet aber die Erektion nach der Erschlaffung, die Verleugnung der Kastration. Und tatsächlich ist der Mondgott, der himmlische Vertreter des Königtums, auch „der junge und mächtige Stier des Himmels", „der Erzeuger der Götter und Menschen", der „Lebensspender", mit einem Wort der Phallos.[1]

Der Mondkult

Wir hätten also den Mondkult ebenso auf die Kastrationsangst zurückgeführt wie die Mondmythologie. Auch bezüglich der Entstellung des latenten Sinnes ist der erste Schritt in beiden Fällen identisch: Es ist die Projektion. Im Ritus folgt der Projektion aber ein zweiter Zug, durch den allerdings die Tendenz des ersten teilweise wieder aufgehoben wird. Nachdem das Traumatisch-Lustvolle in der Projektion vom Ich entfernt wurde, erfolgt die Identifikation bei gleichzeitiger Aufrechterhaltung der Projektion, wodurch einerseits das Mitgenießen ermöglicht, anderseits doch das Traumatische durch die Projektion abgewehrt wird.

Die lunare Sympathie

Daß die irdischen Dinge in ihrem Gedeihen und Vergehn vom Monde abhängig sind, war einst in Europa eine so allgemeine und angeblich erfahrungsgemäße Ansicht, daß selbst Bacon daran glaubte: „*Videmus enim in plantationibus et seminationibus et insitionibus aetatum lunae observationes non esse res omnino frivolas.*"[2] Alles nimmt mit dem Monde zu und wieder ab. Hat man aber die Geduld, die Unmengen des Materials durchzulesen, so bemerkt man bald, daß sich der Einfluß des Mondes doch nicht im ganz gleichen Maße auf alles Irdische erstreckt. Denn einerseits finden

1) Combe: Histoire du Culte des Sin. 1908. 25.

2) Bacon: De Aug. Scient. Lib. III. cap. 4 (angeführt von Payne; History of the New World called America. 1892. I. 494).

wir, daß der Mond vornehmlich in Liebesangelegenheiten angerufen wird,[1] anderseits handelt es sich aber sehr oft um Haare, Nägel, Zähne und Geschwülste aller Art, also um Gegenstände, deren Penisbedeutung feststeht. So spricht man z. B. in der Grafschaft Ruppin bei Zahnschmerzen, den Mond anschauend:

Ich schaue dich, du helles Licht,
Dreierlei Fleisch eß ich nicht.
Von Katz, von Ratz, von Hund,
Ach Gott! Nimm mir die Schmerzen
Aus dem Mund.[2]

Ähnlich lautet der Spruch in Szeged (Ungarn):

Neuer Mond, neuer König!
Ich begrüße dich.
Mit einem lebenden Zahn,
Mit totem Gewürm.
Mög' ich dann Zahnschmerzen haben,
Wenn ich Frösch' und Schlangen esse.[3]

In weiteren Sprüchen wird erwähnt, daß der Mond seinen Sohn verheiratet, „ich gehe nicht, schicke aber meine Krankheit".[4] Oft findet sich eine Anspielung auf den dritten Zahn, beziehungsweise die nicht vorhandene dritte Zacke des Mondes.[5] Die lunare Sympathie läßt sich demnach vom Standpunkt des *Ubw* wohl als eine phallozentrische Weltanschauung bezeichnen. Der Mond symbolisiert den Penis in dem Wechsel der Erektion und Schlaffheit. Aber allerdings auch die Mutter, die in der Menstruationsperiode besonders „kastriert" ist, um dann wieder, weniger gefährlich, zugänglich zu werden. Im Vollmond ist sie schwanger und nach dem Vollmond wird dann das Kind geboren.[6] So heißt es bei den Luiseno, daß der Mond am Himmel zwar alles Irdische beherrscht, besonders aber die Weiber mit ihren Perioden. Jedoch gibt es auch Männer, deren Kraft

1) Vgl. F. S. Krauß: Sitte und Brauch der Südslawen. 1885. 174. Schroeder: Hochzeitsbräuche der Esten. 1888. 50. W. Henderson: Folk-Lore of the Nothern Counties. 1879. 115. Weiteres Material siehe bei Frazer: Adonis, Attis, Osiris. 1907. 369—377. Webster: Rest Days. 1916. Chapter V.

2) K. Ed. Haase: Volksmedizin in der Grafschaft Ruppin und Umgebung. Zt. d. V. f. Vk. 1898. 202.

3) Kálmány: A hold nyelvhagyományainkban. 1887. 10.

4) Kálmány: Ebenda. 11—13.

5) Haase, *loc. cit.* 201. — Frischbier: Hexenspruch und Zauberbann. 1870. 100. — Volksmann: Mondglaube aus Dithmarschen Urquell. 1890. 186. 18. 1891. 176.

6) P. C. van der Wolk: Das „Tri-theon" der alten Inder. Imago. VII. 413.

mit dem Mond zu- und abnimmt.[1] In Guiana heißt es, daß der Mond nach einer Verfinsterung nur den Frauen zuliebe erscheint.[2] „Aus solchen — wie wir bei ihrer großen Einfachheit und Natürlichkeit voraussetzen dürfen — gewiß uralten Anschauungen ist es zu erklären, daß wir fast überall die Mondgöttinnen als Entbindungsgöttinnen sehen, und umgekehrt, bei einer Göttin, welche den Entbindungen und Geburten vorsteht, ursprüngliche Mondbedeutung annehmen dürfen."[3] Während der Held der Mondentrückungssage oft ein Mann ist, ist das Gestirn selbst gewöhnlich die Mutter. Daß die ersten Grundlagen des Mondkultes in einer weiblichen Idealbildung zu suchen sind, haben wir ja bereits hervorgehoben. Dann wird diese Grundlage vornehmlich im Sinne des Kastrationskomplexes vom Manne weiterentwickelt. Nun ist aber noch ein Umstand wichtig. Die Weiterentwicklung eines weiblichen Kultes setzt doch eine gewisse psychosexuelle Konstitution beim Manne voraus und dementsprechend finden wir, daß in Nordamerika der Mond überall als Symbol der Homosexualität erscheint.[4] Auch von weiblicher Seite sind die Grenzen zwischen Mutteridentifizierung und Mutterobjektliebe schwankend, wie denn auch unsere nordasiatischen Varianten in der Einstellung des Mädchens zur Mutter als Verfolgerin einen entschieden paranoiden Mechanismus zeigen.[5]

Während die weiblichen Mondgestalten als Mütter ganz unverkennbar sind, zeigen die männlichen weniger deutliche Spuren der Vaterbedeutung. Sie sind mehr auf der phallischen Stufe, es fehlt ihnen die volle genitale Objektbesetzung und von der Ichseite die Vateridentifizierung. Wir vermuten, daß der Urvater sich mehr in den Sonnen- und Himmelsgöttern der primitiven Mythenwelt spiegelt.

---

1) C. G. Dubois: The Religion of the Luiseno Indians of Southern California. Univ. Cal. Publ. XIII. 1908. 164.

2) W. E. Roth: An Inquiry into the Animism and Folklore of the Guiana Indians. XXX. Report. 1915. 258.

3) W. H. Roscher: Über Selene und Verwandtes. 1890. 159. — Vgl. W. Grube: Religion und Kultus der Chinesen. 1910. 168.

4) Vgl. das Material in meiner Arbeit „Das Selbst". Imago. VII. 490. In den Diebstahlssagen steht der Mond an Stelle des Gewissens; dies würde etwa einer mütterlichen Ich-Idealbildung entsprechen. — Vgl. E. Jones: Der Ursprung und Aufbau des Über-Ichs. Int. Zschr. f. PsA. XII. 253. Mond als Anus, Flecken als Exkremente. (J. H. Hutton: Some Astronomical Beliefs in Assam. Folklore. 1925. 116) deuten auf den Zusammenhang zwischen Analerotik, Homosexualität und Kastrationskomplex.

5) Var. 12—20. Vgl. den Fall bei Sadger: Über Nachtwandeln und Mondsucht. 1914. 27.

Register

RÓHEIM / MONDMYTHOLOGIE

Géza Róheim

Mondmythologie und Mondreligion

Eine psychoanalytische Studie